This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Slav 6161.11.5 (2)

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

VE RI TAS

BOUGHT FROM THE

AMEY RICHMOND SHELDON
FUND

zv. II.

ČAS

ZNANSTVENA
:: REVIJA ::

IZDAJA LEONOVA
:: DRUŽBA ::

:: UREDNIKI: ::
: DR. FR. GRIVEC :
PROF. EVG. JARC
DR. A. UŠENIČNIK

:: II. LETNIK ::

:: V LJUBLJANI, 1908 ::

TISK »KATOL. TISKOVNEGA DRUŠTVA«

Slav [illegible] .11.3 (2)

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Kazalo

k drugemu letniku »Časa«.

Stran

Iz filozofije.

Misli modernega človeka o svetu in življenju. (Dr. A. Ušeničnik) . . 401
Boj za svetovni nazor. (Dr. A. Pavlica) 71
Ateist o ateizmu. (Dr. A. Ušeničnik) 16
Evolucionizem v estetiki (Franc Bregar) 37
Teozofična družba. (Prof. Evgen Jarc) 88
Iz teozofije. (Ivan Podlesnik) . . 209
Problemi v sodobnem dušeslovju. (Franc Terseglav):
I. Psihologizem — Apriorizem 105
II. Materializem — Spiritualizem, Aktualizem — Substancializem 161
III. Intelektualizem — Voluntarizem 268
IV. Psihiški paralelizem — Substancialna enota 306
V. Determinizem — Indeterminizem 475

Iz socialne etike.

Krščanstvo in seksualno vprašanje. (Franc Terseglav) 1
Zoper nenravnost. (Dr. A. Ušeničnik) 124
Nazadovanje francoskega naroda. (Prof. Evgen Jarc) 85
O zanemarjeni mladini. (I. B.) . . 192
Za katoliško časopisje! (P. V. Kolb) 235
Samomor. (Dr. A. Ušeničnik) . . . 295

Iz socialne politike.

Narodni politiški program. (Dr. Jan. Ev. Krek) 45
Stran
K poglavju »Narodna avtonomija«. (Državni poslanec prof. dr. Jan. Ev. Krek) 153
Dvoje kulturnopolitičnih vprašanj. (A. Jehart) 53
Ločitev Cerkve in države. (Dr. A. Ušeničnik) 180
Ločitev Cerkve in države. (Državni poslanec prof. dr. Jan. Ev. Krek) 277
Še: ločitev Cerkve in države. (Dr. A. Ušeničnik) 355
Liberalizem v gospodarstvu. (Ivan Podlesnik) 368
Razpor v socialni demokraciji. (Dr. A. Ušeničnik) 418
Delavsko zavarovanje. (Drž. posl. prof. dr. J. Ev. Krek) 320
Slovenska trgovska šola. (Iv. Podlesnik) 387
Zadružna šola. (Ivan Podlesnik) . 440

Članki splošno kulturne vsebine.

Primož Trubar. (Ob štiristoletnici njegovega rojstva.) (Prof. dr. Jos. Gruden) 257
Trubar v jubilejnem slovstvu. (Prof, dr. Jos. Gruden) 472
Slovenski narod, njegova inteligenca in dijaštvo. (Razvoj od leta 1848.) (Jos. Puntar) . . . 280, 331
Nekaj kulturne zgodovine l. 1907. do 1908. (Franc Terseglav) 409, 464
»Svobodna Misel«. (Dr. A. Ušeničnik 449
»Med Slovenci.« (Dr. L. Lenard) . 487
O položaju ruske cerkve v sedanjem času. (Dr. A. Pavlica) . . 431

Stran
Kulturni pomen sv. Janeza Zlatousta. (K. T.) 115
Problem svetovnih jezikov v luči modernega jezikoslovja. (Davorin Gorjanec) 78
K problemu svetovnih jezikov. (B.) . 142
Znamenite starine. (Prof. dr. Jos. Gruden 232
Izkopine Menovega svetišča. (Dr. J. Gruden) 439
Kulturne slike z Balkana. (Dr. Josip Debevec):
  I. Zapoznela »vojska« v Grčiji 64
  II. Predsodki proti »Latincem« v bolgarskih in srbskih narodnih pesmih 227
  III. Balkanska carica 381

Iz prirodoslovja.

Kako je s podmorskimi čolni? (Ferdinand Cilenšek) 89
Staro in novo v brzojavni stroki. (Ferdinand Cilenšek). 242
Na koncu? (Ferd. Cilenšek) . . . 491
O tekočem zraku. (V. Svetličič) . . 493
William Thomson. (J. Sever) . . 140

Iz slovstvene zgodovine.

Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina. Prispevki za slov. slovstv. zgodovino l. 1680.—1830. (Fr. Rebόl) . 57, 130, 222, 374, 423
Pohlinov molitvenik. (L. Pintar, skriptor c. kr. štud. knjižnice) . 290

Nove knjige.

Dr. M. Zdziechowski: Die Grundprobleme Russlands. (Dr. F. Grivec) 92
Herders Konversations - Lexikon. (Dr. A. Ušeničnik) 94
Ivan Podlesnik: Knjigovodstvo. (Dr. A. Ušeničnik) 96
Dr. Fr. Detela: Malo življenje. (Z.) 97
Taras-Ševčenko: Kobzar. (Z.) . . 97
J. Pregelj: Adria-Klänge. (Z.) . . 98
Dr. Jurij Bertrin: Kritična razprava o lurških dogodkih. (Dr. A. U.) . 98
Stran
Dr. L. Fonck S. I.: Wissenschaftliches Arbeiten. (Dr. F. Grivec) . 146
Synodus dioecesana Lavantina, quam a. 1906. concivit et fecit Michael Napotnik. (F. G.) . . . 147
Svetoslav Premrou: Vtisi s prvega zadružnega shoda na Dunaju l. 1906. (Dr. A. U.) 148
J. Flis, korar: Umetnost v bogočastni službi. (Dr. F. Ušeničnik). 247
L. Pintar: Zbornik »Slovenske Matice«. (A. U.) 249
F. Odvalil: J. K. Huysmans. (Dr. F. Grivec) 249
Acta I. Conventus Velehradensis. (A.) 250
Dr. L. Fonck: Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft. (E. G.) 251
Dr. Jos. Gruden: Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije (—k.) 298
Dr. Evgen Lampe: III. slov. katoliški shod. (A. U.) 299
Leposlovna knjižnica. VI. Champel-V. Levstik: Mož Simone. — VII. T. Sevčenko-J. Abram: Hajdamaki. (A. U.) 299
Dr. J. Kratochvil: Zaháda Boha ve filosofií antické. (F. G.) . . . 300
Dr. C. Sládeček: Lourdy a jejih vyznam pro naši dobu. (F. G.) . 301
Dr. Guido Rant O. F. M.: Die Franziskaner der österreichischen Provinz und ihr Wirken in Niederösterreich, Steiermark und Krain bis zum Verfalle der Kustodie Krain und ihrer Klöster. (J. G.) 301
S. Gregorčič: Poezije IV. (I. S.) . 391
Snopek: 1. Studie Cyrillo-Methodějské. 2. Konstantin-Cyrill a Methoděj, slovanští apoštolé. 3. Methodius Slavorum Apostolus quo sensu orthodoxus declaratus sit (Dr. F. Grivec) 392
Dr. Reinhold: Der alte und der neue Glaube. (F. G.) 395

Stran
P. Špaldák: Člóvěk a zviře. (F. G.) 396
Dr. K. Gutberlet: Der Kosmos. (Dr. Fr. Grivec) 442
Dr. Fr. Grivec: Sv. Janez Zlatoust. (Z.) 443
Dr. Ivan Svetina: Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol (A. U.) 444
Dr. K. Verstovšek: Dr. Matija Prelog 445
G. Majcen: Zgodovina Jarenine . 445
Dr. Fr. Detela: Prihajač 445
Knjige družbe sv. Mohorja za leto 1908. 445
Dr. Geyser: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. (Dr. Fr. Grivec) 496
H. Sohnrey: Wegweiser f. Ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege (Dr. A. U.) 497
P. Gander: O. S. B., Ameisen und Ameisenseele. (Dr. A. U.) . . . 498
Fr. Foerster: Christentum und Klassenkampf 499
M. Scharlau: Geza Plitt. (G.) . . 500
Dr. E. Käser: Das Paradies der Sozialdemokratie 500
A. Jeršinović: Livijev komentar . 500
Dr. K. Glaser: Sakuntalâ 500
M. Majević: Sveti Pávao . . . 500
Dr. Barac: Hrvatskoj Straži . . 500

Listek.

Disputa o svobodi vede in Cerkve 100
Definicija vede 100
Nasprotje med vedo in vero . . 100
Svoboda vede 101
Borba za vseučilišča 102
Ločitev Cerkve in države . . . 102
Ateizem in religija 104
Komentar Luegerjevim besedam . 104
Sv. Tomaž Akvinski in kazensko pravo 149
O skupnem občevalnem jeziku vseh Slovanov 150
Narodnostno vprašanje 150
Modernizem 151
Loisy in Renan 252
Stran
Svobodna misel in Cerkev . . . 253
Kulturni pomen slovanščine . . 253
Ateizem in samomor 254
»Mladost« 255
Edmondo de Amicis 255
Ansgar Albing 256
Esmarch in samaritanstvo . . . 256
Bolne duše 256
Harnack o krožnici zoper modernizem 256
O šolski reformi 302
Harnack o katoliških fakultetah . 303
Dela sv. J. Zlatousta v filologičnem oziru 303
»Večeri na ženevskem jezeru« . 304
»Weimarski kartel« 304
Etično gibanje na Angleškem . . 304
Kulturna debata v državnem zboru 397
Resnica o Ricmanjih 398
Biolog dr. J. Reinke 398
V proslavo 1500 letnice sv. Zlatousta 398
Meditace 398
Predsodki proti »Latincem« med Srbi in Bolgari 398
»Vera i Žizn« 399
»Dokumente des Fortschritts« . . 400
»Himmel und Erde« 400
L. N. Tolstoj ob svoji 80 letnici . 446
Jugoslovanska znanstvena organizacija in vzhodno cerkveno vprašanje 446
Narava — laboratorij 447
»Nesmotrne« naprave v človeškem telesu 447
Materija in forma 448
Mentor 448
Prvi mednarodni kongres za reformo nravne vzgoje 501
Ženske zahteve pri reformi kazenskega zakonika 502
Bolgarska umetnost 503
Spanje 504
Svoboda vede 304
Redovi in kongregacije katoliške cerkve 504
Glasnik »Leon. družbe« 152, 256, 448

Krščanstvo in seksualno vprašanje.

Franc Terseglav (Gradec).

Na zadnjem kongresu v Mannheimu (1907) zoper spolne bolezni je nastopil tudi protestant dr. F. W. Förster, privatni docent zuriškega vseučilišča in slovit pedagog. Ta mož je o spolnem vprašanju z globokim prepričanjem postavil in branil načela, ki jih je vsekdar učilo krščanstvo, lehko rečemo katoliška načela,[1] in izzval s tem zelo živahno polemiko. Ta načela o spolnem življenju je razložil tudi posebej v knjigi: »*Sexualethik und Sexualpädagogik*« (Eine Auseinandersetzung mit den Modernen. Kempten u. München 1907).

Vredno je, da razberemo vodilne misli te zanimive knjige in potem določimo smer in mesto, ki je zavzema po načelih krščanske etike spolno življenje.[2] To vprašanje je pereče, morda eno izmed najbolj perečih. Agitacija celo med modernim ženstvom za razporoko in svobodno ljubezen poleg toliko individualno in socialno silno kvarnih pojavov razbrzdane seksualnosti je tega priča in dokaz.

Förster razvija sledeče misli:

Živimo v času, ko se izkušajo izpodkopati vsa nravna načela, na katerih je bilo dozdaj osnovano naše življenje. Na drugi strani pa se vedno bolj uveljavlja spoznanje, da je človeštvo, čim bolj se je vglobilo v raziskavanje zunanjih natornih sil, zanemarilo vzgojo svojih notranjih sil, svoje volje. Pojavlja se vsestranska moralna degeneracija, to je: človek se ne more več ustavljati zunanjim mikom, ki razdirajo njegovo živčevje in slabijo njegovega duha. Volja je omajana, plemenita čuvstva od nižjih nagonov premagana, domišljija je razbrzdana. Goji se znanje, ubija pa srce. In zakaj vse to? Ker moderna kultura proglaša za cilj življenju izključno le utešitev materialnih potreb. In ker med te spada v prvi vrsti čutnost, vsaj po sili, s katero se javlja, je zmisel življenju postala njega seksualna stran. Čútna ljubezen je pomen in namen življenju. Kakšno stališče zavzema nasproti temu krščanska etika?

---

[1] Pisalo se je že zadnji čas, da je dr. Förster prestopil v katoliško cerkev. Op. ur.

[2] To in ono smo že omenili v polemiki proti H. B. A. Lehmannu v 10. zvezku I. letnika »Časa«. Ta razprava je nadaljevanje in izpopolnjenje one.

Tudi globlja predkrščanska verstva in veliko modroslovcev, ki svojih sestavov niso snovali na temelju krščanske svetovne misli, je, kar se tiče spolnega vprašanja, vsaj v glavnih potezah začrtalo v tem oziru ista vodila kot jih je krščanstvo. Načelo tej zdravi spolni etiki je bilo to, da je izvunzakonsko spolno občevanje nenravno in prepovedano. Iz tega se je polagoma razvilo spoznanje, da je najnravnejša oblika zakonskega spolnega življenja enoženstvo, oziroma enomoštvo. To misel je vsestransko utemeljilo in udejstvilo krščanstvo. Ali je resnična? Je li upravičena? Moderna protikrščanska morala trdi, da ne. Na kaj se opira? Spolno čutenje in dejstvovanje — pravijo moderni — je najglobiji in najnatornejši pojav človeške osebnosti. Zahtevati, da se sme udejstvovati le v zakonu, v trdni, od družbe potrjeni obliki, se pravi zatirati pravice osebnosti. Še bolj neupravičeno pa je spolno življenje omejevati le na zvezo dveh, enega moža in ene žene, ki naj bo po načelih katoliške morale neločljiva, kar je najbolj krivično. To naziranje ovreči je lahko, sila težko pa je ukloniti pokvarjeno voljo, da se v tem vprašanju ne upira spoznanju, ki je samonasebi jasno. Čisto napačno je namreč mnenje, da je spolno čuvstvovanje in dejstvovanje najglobiji pojav človeške osebnosti. Oboje je zgolj pojav nagona pomnožiti vrsto, raso. V tem je izčrpan ves zmisel in vsa naloga spolnosti. Pač pa je res, da je spolni nagon tako silen, da celemu duševnemu življenju vtisne neki znak in da ga je treba z ostalimi dušnimi višjimi in nižjimi zmožnostmi in silami spraviti v neko zvezo, ga urediti. Mogoče ga je takorekoč oduševiti, oplemenititi. Nagon, ki samposebi slepo izkuša doseči cilj, namreč pomnožitev vrste, služi zdaj tudi višjim življenjskim težnjam in namenom. Kajti treba pomisliti, da je naše duševno življenje ozko spojeno in navezano na čutno. Čutna ljubezen more raznetiti, gojiti in vzpodbujati v človeku tudi plemenitejša čuvstva. Navaja nas čestokrat k boljšemu, uči nas človekoljubja, usmiljenosti, prizanesljivosti. Toda to more edinole urejeno spolno čuvstvo, naši osebnosti podvrženo, nikoli pa erotično čuvstvo samonasebi. Samanasebi je seksualnost pojav vrstnega nagona, ne pa osebnosti, kajti človek kot osebnost ni zgolj spolno bitje, ampak bitje z višjimi dušnimi in družabnimi interesi. Spolnost, samanasebi in neomejena, človeško osebnost usužnji; če je pa omejena in urejena, potem je šele človek v resnici svoboden. Treba spolnim nagonom svobodo prikratiti, da se ohrani popolna svoboda osebnosti, to je: celega človeka. Omejitev spolnosti pa človeka prav nič ne prikrajša, čutna ljubezen je s tem le povišana. — Mogoče je, da kdo tega ne čuti, a s tem ni mogoča več nobena disputacija. On vidi v seksualnosti zgolj moment slè, naslade, uživanja. Förster tu navaja neki izrek Schoppenhauerja, ki je dejal, da se v Bocaccijevem »Decamerone« pravzaprav predstavlja, kako se vrstni nagon roga pravicam in interesom osebnosti, ki jih je sebi podjarmil. Zagovorniki neomejene spolne slè ravnotako smatrajo spolno opojenost za osamosvojitev prave osebnosti, ker jih je premagal vrstni nagon, dasi sami tega ne vedó. In nikoli ne smemo pozabljati na ta važni pojav: marsikatero moderno etiko piše takorekoč vrstni nagon sam, ki si je popolnoma osvojil razum, ki jo je zasnoval. Umstvenim dokazom je tu pot zaprta. — Da se povrnemo k temeljni misli: Potrebna je trdna oblika spolne zveze, ki varuje človeka nadvladja in prevladja nagonov. V njej šele je človek človek, ne pa le erotičen fragment.

To naziranje, ki vidi bistvo spolnega nravstva v tem, da bodi nagon podrejen duševnim in socialnim interesom, izkuša s posebno vnemo ovreči znana Ellen Key.[1] Njeno mišljenje se giblje edinole po potih osamosvojene seksualnosti brez zmisla za vse ostale vzore in težnje človeštva. Vsakdo ima pravico svoja erotična čuvstva udejstviti, z njimi obogatiti sebe in svet, olepšati z njimi življenje. S tem proglaša načelo, da je človek na svetu le zavoljo čutne ljubezni, da so le miki, mamila, utehe in podneti seksualnosti resnica, vse druge življenjske naloge in težnje pa slepive. Ravno nasprotno kakor to, kar so učila človeštvo najglobljа verstva, najpremišljenejša modroslovja, da je namreč čutnost »zagrinjalo Maje«, ki nas vara in prevara, da ne vidimo navzgor k vekotrajnim idealom. Res je, da so tudi preje ljudje v svoji spolni pijanosti pozabljali ves svet okoli sebe, toda šele v našem stoletju so na tej pijanosti zasnovali novo modroslovje, teorijo. Tako se pa ljubezensko življenje ubija, erotične sile tratijo, vsa nežnost topi.

---

[1] Med Slovenci je izkušala spolnonravoslovna načela Ellen Keyeve med ženstvom uveljaviti svoj čas Zofka Kvedrova — gibanje, ki pa je kmalu zamrlo.

Nasprotno v krščanstvu. Ellen Keyeva toži, da je vsled krščanstva erotično življenje obubožalo. Ker krščanska etika zahteva, da bodi ljubezensko življenje v zakonu stalno in prevzemi odgovornost za zarod in njega vzgojo, je zatrlo v nebroju ljudi »možnost osrečitve in osrečavanja«. Če pa pogledamo v zgodovino, vidimo, da je krščanstvo silno obogatilo čutnost. Čim bolj je namreč krščanstvo vzgajalo značaje, ostrilo in oplemenitovalo vest, tem nežnejše je postajalo tudi ljubezensko čuvstvovanje. Iz studencev vere je zajemala tudi čutna ljubezen in se preobražala. Postala je požrtvovavna, zmerna, stalna, vdana, dočim je bila preje sebična, neukročena, minljiva in kruta, ko je bila zgolj nagon. V takozvani svobodni ljubezni pa navadno svoboda ubije ljubezen.

Strast in sebičnost narekujeta vse navedene razloge, ki naj ovržejo krščansko nravoslovje v imenu »svobode in obogatitve življenja«. Kadar namreč gre za etiško presojo spolnosti, preslepijo razum ravnotista čustva, o katerih treba izreči vrednostno sodbo. Toda tudi usmiljenje more izkriviti v teh vprašanjih resnično spoznanje. »Nemška zveza za varstvo materinstva« hoče monogamiški zakon odpraviti zato, ker je le na ta način mogoče izboljšati položaj nezakonskih mater, izbrisati z njih pečat sramote. Toda — dostojanstvo in lepota materinstva se ravno s tem varujeta, da se varuje zvestoba v zakonu. Le tisto materinstvo je v resnici sveto, ki temelji na čutu dolžnosti in odgovornosti, ne pa materinstvo, povzročeno zgolj iz lahkomišljenosti, brez jamstva za vzgojo zaroda. Neusmiljeno bi bilo to, ako bi se hotela ženstvu vcepiti misel, da je nezakonsko materinstvo enakovredno z zakonskim. S tem bi se ženi izpodmeknila vsakršna moralna opora, vsak moralni nagib, in bi se izročila nagonom, da neomejeno z njo razpolagajo. Obsodba nezakonskega materinstva je in bo ostala temelj častnemu kodeksu ženstva, kajti v nasprotnem slučaju bo možu žena še bolj kot zdaj le sužnja njegove pohote. Seveda velja tu, kakor povsod, načelo, da treba obsoditi dejanje, ne pa odreči usmiljenja storivcu.

Nekateri moderni nravoslovci sicer seksualnosti nočejo osamosvojiti od vse odgovornosti. Forel n. pr. tudi ne zagovarja sirovega samodržtva nagonov, in cilj njegove spolne etike se morda niti zelo ne razlikuje od starejše zdrave etike, toda osnovni razloček je v sredstvih, ki naj vodijo k temu cilju. In ravno tu vidimo, kako bi sredstva, predlagana za ureditev spolnega življenja od resnejših modernih etikov, privedla do popolnega propada. Forel nam v svojih spisih z veščostjo strokovnjaka opisuje strašno perverznost, pokvarjenost ter telesno in dušno propast, ki je posledica spolne osamosvoje, in vendar, kadar je treba nasvetovati, kako temu odpomoči, zgreši Forel namah pravo pot. Spolno življenje bo postalo zdravejše in bolj urejeno, ko se bo posrečilo preprečiti vsa spočetja, iz katerih bi se utegnil razviti nezdrav zarod, to je po Forelovem mnenju ključ, da se reši ta problem. Saj človek omejuje in prikrajšuje tudi druge natorne sile, da mu služijo. — Toda pri spolnih silah ni tako. Tehnika, ki bi preprečavala spočetja, bi natornih spolnih sil ne ukrotila, ampak še bolj razbrzdala. Moški bi posirovel do kraja in vodilo njegovim čuvstvom bi potem postal edinole užitek. Tudi ženi bi življenje ne bilo olajšano, kakor z veliko vnemo izkuša Forel dokazati, ampak vsled moževe sirovosti in nebrzdane slè še bolj ogrenjeno, ponižano in poživinjeno. Stokrat hujša taka žena brez zaroda, ki živi z možem pravo animalično življenje, kakor žena z otroki. Sicer ima Forel prav, če zahteva, da naj se bolj skrbi, da se poraja zdrav zarod brez podedovanih bolestnih dispozicij, toda on pretirava. Tudi telesno zdravi ljudje pokvarjajo raso, če so moralno pokvarjeni. Od strasti razrvani duh razje tudi telo, ki ga oživlja. — Razen teh nedostatnih higieniških kavtel je pri Forelu vse dovoljeno, bigamija, poligamija, svobodna ljubezen. Vzlic temu pa hoče, da čuti človek odgovornost svojih dejanj, da bodi gospodar sam nad seboj. Pa to je ravno najbolj značilno pri modernih etikih, da človeške natore ne poznajo. Kadar je namreč človek rešen vezi, ki zadržujejo njegovo seksualnost, potem ni več sam nad seboj gospodar, posebno pa ne moderni človek, ki se ni nikoli učil samozataje. Moderni etiki poznajo, kar se seksualnosti tiče, zgolj negativno metodo zabranjevanja. Mladino svarijo pred izvunzakonskimi zvezami le zato, ker so spolno nevarne. Toda tega ne povedo mladini, da je najhujša spolna bolezen breznačajnost, pridobljena in negovana v nebrzdanem spolnem občevanju, ki iz človeka napravi sužnja hipa, slučaja in trenotnega razpoloženja. To je najhujša propast rase.

Ellen Keyeva označuje naše stoletje za »stoletje otroka«. Pravzaprav pa bi se moralo imenovati »stoletje otročajev«, stoletje, v katerem hočejo veliki otroci svoje blodnje postaviti na mesto neminljive modrosti največjih voditeljev in najizkušenejših poznavavcev človeške natore: Buddha, Mojzesa, Kristusa. Blebečejo, da sta Avguštin in Hieronim učila, da treba zaničevati natoro in jo v sebi ubijati, pa ne pomislijo, da so ravno ti krščanski asketje prišli do spoznanja po življenjski izkušnji v borbi z demoničnimi erotiškimi silami. In ti poznavavci natore niso učili, da je natoro treba zaničevati, ampak le to, da je natora nekaj podčloveškega, da nas ne sme ona obvladovati, ampak da mora nad njo gospodovati naš duh, in da postane natora nenatorna in perverzna, ako je ne podjarmimo razumu. Kako je moč natoro v sebi obvladati, obenem pa razumevati in ljubiti, kar je na njej dobro in lepo, nas uči življenje pesnika-svetnika Franca Asiškega, nasprotno pa vidimo na gnusnih freskah v pompejskih izkopinah, kaj napravi spolni nagon iz človeštva, ki si je oboževanje natornih sil postavilo za življenjski cilj. Kdor si hoče podjarmiti zunanjo natoro, ta potrebuje zato matematike, kdor hoče podjarmiti svojo natoro duhu, temu je treba idealov. Emerson pravi nekje: Naprezite svoj voz na zvezde! Ravnotako treba natoro vpreči, da nas pelje po poti, ki jo kaže duh. Carlyle je dejal, da je šele tedaj, ko je zapustil naturalizem in zopet našel vero v Boga, postal mož. Toda moštva uči le stara etika, predvsem etika krščanstva. Že Platonova dialoga »Phaedon« in »Phaedrus« učita, da, kdor ni čutnosti podvrgel razumu, ni svoboden človek, ni mož, ni značaj. Krščanstvo ne uči bežati pred natoro, ampak obvladati jo.

Kaj pa moderna, današnja kultura? Hlapčuje natori! Povsod drugod je tehnika gospostva nad natornimi močmi do viška razvita, na seksualnem polju pa je duh sramotno izročen samovladju nagonov. Moderno slovstvo govori o spolnem uživanju in dejstvovanju, kakor da bi bilo čisto mehaniška funkcija, kakor n. pr. prebavljanje, dasi uteši človeka le, ako je priborjeno z vzdržnostjo, samopremagovanjem in plemenitostjo. Dandanes pa o tem odločujejo dninarji pohote, drhal ljubezni, in ne več prosvitljeni duhovi. Kdo dandanes ne proglaša svobode na vseh poljih? In vendar ni svobode ravno tam, kjer je podlaga vsej svobodi: pri človeku samem. Protestantovstvo je v boju zoper čutnost omagalo, njega spolna etika je brez osnove, brez opore, brez zmisla za nadnatornost. Luthrovo cinično naziranje o celibatu, zdržnosti in spolnem nagonu je vsemu protestantovstvu vtisnilo pečat. Čuvar prave etike je edinole katoličanstvo. Po poti krščanskega samopremagovanja in utrditve značajnosti bo človeštvo postalo zrelo za ljubezen, po moderni poti pa dozoreva le za — bolnice za živčne bolezni.

Tako Förster. Večji del njegove knjige se nato peča s spolnim vzgojeslovjem, ki temelji v tem, da treba predvsem vzgajati in utrjevati voljo, negovati značajnost v nasprotju z modernim stremljenjem mladino »spolno razjasnjevati«, kar je nevarno, ker žali sramežljivost. Po pravici označuje Förster sramežljivost za »najzdravejši življenjski instinkt«, ker čuva naše predstave in razum pred samovladjem nagonov in njihovih mikov in nasprotno tudi spolne funkcije pred radovedno refleksijo. Nietzsche je, globokoumno razlagajoč pomen grške bajke o Erosu in Psychi, opomnil to, da ostri plamen refleksije lahko razneti v našem seksualnem dejstvovanju poguben požar, ki vse pokonča. Försterjevo nadaljnje razmišljevanje, kako v šoli in javnem življenju zajeziti premoč seksualnosti in kako jo ublažiti, bo zanimalo predvsem pedagoge. Ljubezensko teženje mladine, ki je zdaj podvržena ženskemu, treba navajati k večnoženskemu. Moderni človek je kakor kralj Lear, ki se je slepo vdal svojima dvema hčerama, ki sta se laskali njegovi mehkobi in netili njegovo samoljubje, hčer Kordelijo pa, ki mu pove preprosto resnico, zavrgel. Ta Kordelija je glas religije. Kralj Lear je zblaznel, ko je resnico prepozno spoznal. Dal Bog, da se moderni naraščaj o pravem času zavé in najde pot do resnične ljubezni!

* * *

Io venni in loco d'ogni luce muto,
Che muggia, come fa mar per tempesta,
Se da contrari venti è combattuto.

La bufera infernal, che mai non resta,
Mena gli spirti con la sua rapina,
Voltando e percotendo li molesta.

Quando giungon davanti alla ruina,
Quivi le strida, il compianto e il lamento,
Bestemmian quivi la virtù divina.

Intesi, che a cosi fatto tormento
Eran dannati i peccator carnali,
che la ragion sommettono al talento.

Dante: Inferno. V. spev (Divina Commedia).

Natura callida est ... et se semper pro fine habet, sed gratia simpliciter ambulat ... et omnia pure propter Deum agit, in quo finaliter requiescit.

De imitatione Christi, l. III. c. LIV.

Kako resnično je usodo in kazen sužnjev ljubezni narisal Dante v svoji neumrjoči pesnitvi! (Glej motto). Ko z Vergilom prekoračita predpeklo, prideta v kraj, teman kot noč, vzburkan od viharjev kakor divje morje. »In zdaj šele« — poje pesnik — »je jela žalost me objemati; prišel sem v kraj, kjer so obilne solze me polile.« Dolga vrsta duhov se vije po zraku, gnana semtertja, brez miru in brez prestanka, od silovitega vrtinca. Edino prava podoba! Kdor se vda sli in pohoti, postane hlapec slučaja in trenotka, kakor piše Förster (str. 44 omenjene knjige), je brez vse opore. Erotični vrtinec ga žene semtertja, od ene navidezne utehe do druge. Njegovo življenje je pekel — inferno — na zemlji. Tudi slovenski pesnik je ovekovečil ta nepokoj, ki razjeda tako dušo. Kdo se ne spominja Prešernove pesmi »Kam?« . . .

To je obsodba, ki so jo najprosvetljenejši učitelji človeštva izrekli nad tisto čutno ljubeznijo, ki nima nravne sankcije v zakonu. To je vrednostna sodba krščanstva o spolnosti. Izrazimo sedaj le še pozitivno, kar smo v prejšnjih izvajanjih nekako negativno podali. Odgovorimo na vprašanje, kaj uči o našem problemu katoliška morala?[1] Treba poznati vse osnovne poteze te morale, kajti to, kar se tiče seksualnega vprašanja, sledi nujno iz njih. — —

Kaj je človek, odkod je, kam pelje njegova pot, kaj je namen in zmisel njegovemu življenju? To so temeljna vprašanja, na katerih mora biti zasnovana vsaka etika. Krščanska etika sloni na resnici, da je človek stvar božja. Človek ni višje razvita žival, ni slučajen in slep stvor natore, ni zgolj tvarno bitje — l'homme-machine — in tudi ni po naziranju vseboštva del božanstva ali svetovnega duhá, istoveten ž njim, ampak tvarnoduhovno bitje, od Boga ustvarjeno. Bog je prvi in edinozadostni vzrok bivanja človekovega; razmerje človekovo do Boga je razmerje učinka do vzroka. Od tega pravzroka je človek tako odvisen, da brez njegove sopomoči in soohranjevanja ne more bivati noben trenotek življenja. Drugo temeljno dejstvo je to, da je človek krona stvarstva. Moderna etika, ki je osnovana na evolucijsko-materialistiškem ali pa na panteistiškem naziranju ali pa na zmesi iz obeh, človeka globoko ponižuje. Človek ji ni središče stvarstva in natora ni naravnana nanj, niti zanj ustvarjena: človek je le razvojna stopnja, člen neke neskončne verige, minljiv pojav, ki se ne ve se zakaj porodi in ne ve se čemu ugasne. Človekovo življenje nima nobene cene. V krščanski etiki pa je človeku odmenjeno najodličnejše mesto. V sebi združuje vse popolnosti, ki jih nahajamo v neorganiškem in organiškem stvarstvu. Njegov zavedni razum, ki nezavedno stvarstvo doumeva, in njegova svobodna volja ga povzdigujeta nad vso natoro. On je vez med duhom in tvarjo, časovnostjo in večnostjo, nebeški, ne zemeljski stvor — *φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐϱανιον* — kakor ga imenuje Platon v svojem »Timaeju«. Seveda je duševno življenje človekovo na čutno tako navezano, da je človek v resnici takorekoč dvojno bitje, zmes iz visokega in nizkega, plemenitega in živalskega. V srcu človeškem so združena hkrati največja nasprotstva: velikodušje in sebičnost, težnja po netvarnih vzorih in čutna slà. — Človek je podoba božja. Sicer je vsak učinek podoben vzroku, ker je v vzroku na neki način bil predvpodobljen, toda človek je podoba, odsev božanstva na prav poseben način, ker je razumno in svobodno hoteče bitje. To je plemenitaško spričevalo človeku, ki je kot otrok božji vladar stvarstva že po svojem rojstvu. On je popolnejši od natore, zato njen gospod, kajti, kar je nižje, se mora višjemu podrediti. Kako pritlikava je moderna etika ravno v tem oziru nasproti krščanski! Smotrnost v stvarstvu mora priznavati, a kaj in kdo je smoter, ne ve. Natorni zakoni vodijo svetovje. Kam? V katero smer? Kaj je njihov smoter, zmisel njihovega delovanja? Kdo ve? Človek je pač njihovo slepo orodje; živi, ne da bi vedel čemu. Krščanska etika pa nasprotno. Stvarstva namen je v prvi vrsti poveličevati božanstveni um, ki je zasnoval stvarstvo v večnolepih idejah, in njega vsemoč, ki je te ideje ustvarila. To poveličanje pa je le na ta način mogoče, da modrost prauma in vsemogočnost pravolje spoznajo razumna bitja. In v tem oziru je svetovje ustvarjeno za človeka. Sicer ugovarjajo moderni, da je to naziranje domišljavo, češ, da je heliocentriško naziranje Kopernikovo o svetovju podrlo njega podlago. Naša zemlja ni središče svetovju, kakor so domnevali v starem in srednjem veku. Toda, če je svet središče osolnčja ali ne, to čisto nič ne vpliva na to, ali je človek središče stvarstva ali ne. To vprašanje je neodvisno od koperniškega nazora o svetovju. — Končno pa je človek služabnik božji. Kakor je umetnik neomejen gospodar nad svojo umetnino, tako Bog nad svojim stvorom. Zato v krščanski etiki ni prostora za tisto pojmovanje o nravni avtonomiji, ki meni, da je človek sam sebi namen. Zato uči krščanska etika, da je ponižnost, čut popolne odvisnosti od Boga, temeljna krepost človekova. Celo moderni modroslovci tega čuta odvisnosti ne morejo utajiti, dasi ga seveda po svoje umevajo. Wundt (Ethik, II., 191) zahteva od človeka, »da se čuti za orodje v službi nravstvenega ideala.« Paulsen (System der Ethik, I., 406) govori o ponižnosti nasproti »neskončnemu vsesvetovju, iz katerega pohaja naše življenje in se vanj izliva.« Seveda je to le prazno besedičenje. Panteist — in to je Paulsen — ne more poznati ponižnosti, saj je človek po njegovem naziranju pojav božanstva. L. 1820. je začel Hegel svoja predavanja v poletnem tečaju s temi besedami: »Dejal bi s Kristusom: Jaz učim resnico in sem resnica« (Janssen: Zeit und Lebensbilder, I., 316) . . . Kako vse drugače krščanstvo! Na katakombah se bleste na nagrobnih napisih prvih kristjanov povsod besede: famulus, famula Christi (služabnik, služabnica Kristusova).

---

[1] Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und Grundlinien. Viktor Cathrein S. J. Freiburg 1907. — Noldin S. J.: Theologia moralis. Oeniponte 1907. — Unterweisungen über die christliche Vollkommenheit. Peter Bürger S. J. Freiburg 1905.

Ko smo ta osnovna načela začrtali, pojdimo dalje, da rešimo problem. Kaj je cilj človeka? »Vanitas vanitatum et omnia vanitas,« piše Tomaž Kempčan, »praeter amare Deum et illi soli servire.« Ničemurnost ničemurnosti in vse je ničemurnost, razen — Boga ljubiti in njemu samemu služiti. To je odgovor krščanstva. Kaj pa moderna etika? Boga ne priznava, smotrnosti svetovja vsled tega tudi ne; da bi pa človeško življenje bilo čisto brezsmotrno, tega si vsaj resnejši moderni nravoslovci ne upajo trditi. Kajti neko vrednost mora človeško življenje vendarle imeti, k nekemu dobru mora težiti. Drugače vse človeško delovanje, čuvstvovanje, razmišljanje, vse njegovo teženje nima prav nobenega zmisla in nobene cene. Stari Epikurejci so prvi začrtali pot, ki jo hodi bogotajna ali bogoneznanska morala. Namen človeku je lastna njegova blaginja na zemlji, njega cilj je uživati, čim več more. Nravni red je v tem, da se najde čim več potov in načinov utešiti, po čemer teže nagoni. To je morala golega egoizma, morala anarhizma Maksa Stirnerja. Steudel piše (Der religiöse Unterricht, 2. Hauptt., 1900): »Živim, da se veselim svojega življenja; če ni nobene možnosti več, da dalje uživam življenje, slednje nima nobenega smotra več in potem tudi nisem več dolžan dalje živeti.« To je etika modernih seksualnih nravoslovcev, morala Ellen Keyeve, ki smatra spolno uživanje za cilj življenju in ki hoče vso kulturo osnovati na kult ljubezni. Vodilo tej morali je navsezadnje izključno le blaginja posameznika, kajti le posameznik more odločiti in presoditi, kako, kdaj in v koliki meri je dosegel svoj lastni blagor, na kak način hoče »olepšati in obogatiti svoje življenje«, do kam sme in more »razviti svojo osebnost«

in kako negovati ter zadostiti svojim nagonom. Taka morala egoizma pa seveda ni morala. Zato si moderni etiki pomagajo s tem, da uče navidez finejše egoistiško nravoslovje: moralo nadčloveka. Pravzaprav je treba pri teh modernih nravoslovcih razločevati dvoje: moralo nadčloveštva in moralo nadčloveka. Prva je demokratiška, njen početnik je znameniti modroslovec-sociolog Herbert Spencer. Namen človeškemu življenju je blaginja vseh, blagor skupnosti. Kako pa se bo ta cilj dosegel? Dandanes se ljudje še niso prilagodili socialnim okoliščinam. Zato je nravni red dandanes mogoč le po kompromisu med egoizmom in altruizmom. Treba najti nekako srednjo pot med sebičnostjo in nesebičnostjo. Toda človeštvo se razvija in tako vedno bolj izpopolnjuje. Kakor se je iz živali razvilo človeštvo, se bo iz človeštva razvilo nadčloveštvo. Vsled natornega plemenskega izbora bodo izmrli tisti, ki se fizičnim in socialnim življenjskim pogojem niso zadostno prilagodili, in izpopolnjevali se bodo le krepkejši. Končno se bo vse zdravo človeštvo tako visoko razvilo, da bo vsakdo, če bo to storil, k čemur ga priganja njegov natorni nagon, s tem tudi drugim pripravil le blaženstvo. To je tudi morala socialne demokracije. Toda tako nadčloveštvo, ki bo vsepopolno (Kautsky: Die soziale Revolution, II., 1903, 48), je le utopija, ker temelji na zmotni ideji, da je človek po svoji natori dober. Sicer pa zgodovina človeške kulture sama pobija mnenje, da se človeštvo razvija nravno višje z razvojem civilizacije vred. Navadno je razmerje obratno: čim bolj je razvita civilizacija, tem bolj propada nravnost. Ravnotako zmotna je aristokratiška oblika nauka o izpopolnitvi človeštva: Nietzschejev nadčlovek. Namen življenju po tem naziranju ni blagor vsega človeštva, ampak le blagor nekaterih višje razvitih. Masa je »dušnemu aristokratu« le sredstvo, da se on sam povzdigne do božanstvenosti. Življenje slabotnežev, pohabljencev, siromakov, zavržencev nima nobenega pomena, nobenega smotra in zmisla, nobene cene. Tak nauk pa je nenraven skozinskoz. Življenje vsakega bitja, vsakega človeka je neizmerne vrednosti. Sploh pa je velika blodnja, da se nravnost v človeku da po izboru izpopolnjevati in podedovati, kakor se dajo pri živalih vzgojiti te ali one poljubne pasme. Otroci zdravih staršev in otroci ženijev postanejo lahko najhujše propalice. — Wundt (Ethik, II., 122) smatra za najvišjo dobrinjo človeštva in njega cilj kulturni napredek. Sreča posameznika ne pomenja za nravnost ničesar — izvaja Wundt — zato tudi blaginja vseh nima nobene nravne vrednosti. Iz ničic ne nastane nikoli enota, torej tudi splošni blagor človeštva ne more biti nravni ideal. Namen življenju je ustvariti čim več »objektivnih kulturnih vrednosti«, ki povzdignejo duševno življenje človeštva, pa oplemenitijo tudi življenje posameznikovo. Take »objektivne vrednosti« so: država, umetnost, znanstvo itd. Toda zdravi čut človeštva ne vidi nravnosti v tem, koliko doprinese posameznik h kulturnemu napredku človeštva. Nravnost je tudi tam, kjer je nihče ne vidi in nihče ne čuti njenega vpliva. Wundt mora označiti težnjo človeka po sreči za nezmiselno in brezsmotrno, kajti kulturni napredek po njegovem naziranju ni istoveten z blaginjo posameznika, ampak nasprotno zahteva od njega velike žrtve. Že Stuart Mill je dejal, da je zelo dvomljivo, ali je kulturni napredek človeštvu donesel več sreče ali več gorja. Tak etiški ideal pa človeštvu ne more biti vodilo, kajti težnja po sreči je in bo vedno ostala gonilo vsemu etiškemu prizadevanju človeštva. Sicer pa bo organiško življenje na zemlji minulo. Svetovje teži h končnemu stanju omrtvenja (Chwolson: Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot, 1906, 68). Če je tedaj tako, ali je ta kultura, ki bo v nič izginila, vredna vsega trpljenja in prizadevanja človeštva po kulturnem napredku? Zato ne more človeštvu biti za nravstvenost odločilen motiv, ki ga navaja Forel (Allgemeine Rundschau, 1906, 21): Sodeluj, da se ustvarijo pogoji za srečnejše človeštvo v prihodnosti. Človek ni orodje za srečo prihodnjega človeštva, ampak hoče sam biti srečen.

Kaj uči v tem oziru krščanstvo? Človek teži po popolni sreči. Njegov razum teži za popolno resnico, volja pa hrepeni po popolnem dobrem. Le tedaj je razum nasičen, ako spozna popolno resnico, le tedaj volja utešena, ako objame popolno dobroto. To je, kar imenujemo popolno blaginjo. To je dejstvo, ki ga vsi priznavajo. Herbert Spencer piše, da pripoznava človeštvo le srečo in blaženstvo kot najvišji nravni cilj (Tatsachen der Ethik, Stuttgart 1879). Ravnotako Schoppenhauer, Hartmann, Feller, Köstlin, Hilty, Engels in drugi. Če pa vse človeštvo nujno teži za popolnim blaženstvom, mu mora to blaženstvo biti tudi namenjeno. Kajti drugače bi se moralo trditi, da človek nujno teži za nedosežnim ciljem. Če nas pa vara nagon po sreči, ki takorekoč pohaja iz našega bistva, potem nas vara vse. Bili bi stokrat na slabšem nego nerazumna žival, kajti varale bi nas ravno tiste lastnosti, ki nas povzdigujejo nad žival: razum in volja. — Če pa je človek za popolno blaženstvo namenjen, ga more tudi doseči. Bog je namreč vsedobroten in človeštva ne slepi s praznimi upi in težnjami. Kaj pa je predmet temu blaženstvu? Kaj more človeka popolnoma osrečiti in zadovoljiti? Gotovo je, da nobena ustvarjena, minljiva stvar. Naš um in našo voljo uteši le, kar je popolno. Odtod dejstvo, da čim več ima človek, tem manj je zadovoljen. Predvsem pa človeka ne osreči spolna slà in zato tudi ne more biti namen njegovemu življenju. O pozemski sreči velja, kar je dejal Kant (Zur Philosophie der Geschichte, VII., 393): »Življenje je čas izkušnje, ki jo večina ne prestane in v kateri tudi najboljši človek svojega življenja ni vesel.« Vsako leto si konča v Evropi 70.000 ljudi življenje in velika večina zato, ker so življenja in njega navideznih naslad siti (Krose: Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit, Freiburg 1906). Dobro, ki more človeka popolnoma osrečiti, je Bog sam, združitev z njim. Kakor Tomaž Akvinski prekrasno izvaja, (In Sent., IV., dist. 49., q. 1.) vlada v vsem stvarstvu veličasten krogotok. Vse stvari izhajajo iz stvarnika in težijo nazaj k njemu, ki je vsepopoln. Kajti teženje vse natore po izpopolnitvi je takorekoč teženje po povratku k Stvarniku. Vse hoče postati deležno najvišje popolnosti in se združiti s popolnostjo, ki je brezmejna. Toda le človeštvu je dano z Bogom združiti se in se po njem vpodobiti, ker Boga spoznava in ljubi. Kakor vlada v tvarnem svetovju gravitacija, tako v moralnem težnja po blaženstvu. Želja srca vpokojiti se pri Bogu in v Bogu je velik gravitacijski zakon moralnega sveta.[1] Ta cilj doseči je naša življenjska naloga, doseči ga pa moremo le, če Bogu služimo in izpolnjujemo njegovo voljo. »Vanitas vanitatum et omnia vanitas praeter Deum amare et illi soli servire.« In zato je naše življenje neskončnega pomena, neizmerne vrednosti, ker je le priprava, le šola, le izkušnja, le fragment. Izpopolnjeno bo šele, ko vse premine, pri Bogu.

Kaj iz teh načel sledi za to, kar moderni imenujejo seksualno etiko, je jasno. Krščanstvo tudi to pojmuje z ozirom na večnost, »sub specie aeternitatis«. Erotična slà ni življenju namen. Slà je v življenju le nagib k smotrnemu delovanju in njega posledica. Smoter seksualnosti pa je človeški rod, njega bit in vzgoja. Zato so tudi teženju po uživanju postavljene meje. Zadovoljiti je, je človeku dovoljeno le v mejah od Boga dane nravne postave, od njega določenega nravstvenega reda, kajti le ta kaže človeštvu pot do njega končnega cilja: Boga. Izvun tega trdno določenega nepreminljivega nravstvenega reda zavaja seksualnost k razbrzdanosti, k umstvenemu, moralnemu in fizičnemu propadu. Sicer očitajo krščanski morali ravno zato, ker označuje za merilo nravnosti voljo božjo, heteronomnost, češ, da mora prava nravnost biti osnovana na avtonomiji: človek si mora sam dati postave. V tem tiči nekaj resničnega, a je docela izkrivljeno. Nihče ne more človeka napraviti nravnega proti njegovi volji. In preden nam more kdo zunaj nas naložiti na podlagi svoje avtoritete gotove dolžnosti, moramo samiposebi uvideti, da je treba dobro storiti, slabo pa opustiti. Toda odkod to spoznanje? Od Boga, ker je naš razum po božjem vpodobljen. In zato naravni nravstveni zakoni niso zgolj zunanji predpisi, ukazi samovladarja, ampak so volja Stvarnikova, ki se nam razodeva v našem in po našem lastnem spoznanju, teženju in hotenju. Če je torej nravno, da se podvržemo razumu, je še bolj nravno, da se podvržemo neskončnemu razumu. Krščanska morala nikakor ni heteronomna, zunanja v zmislu Kantovem. Zato tudi obvladovanje nagonov spolne čutnosti ni heteronomno, nam vsiljeno. Razum sam spoznava, da je treba nižje nagone višjim podrediti. Zato tudi ni upravičen ugovor, da krščanska morala ubija osebnost. Že, ko smo poročali o Försterjevi knjigi, smo imeli priliko ta ugovor ovreči. Sicer je čisto resnično, da mora človek stremiti za tem, da svojo osebnost kolikor mogoče bolj razvije in svoje natorne sile in zmožnosti izpopolni, toda najvišja naloga človekova to ni in tudi nravstvenost ne obstoji v tem. Večina človeštva nima ne zmožnosti, ne prilike »obogatiti svoje notranje življenje« in harmoniško razviti svoje moči. Krute socialne razmere dandanašnji tega ne dopuščajo. In vendar je lehko najbolj neizobraženi človek nraven. Ali so Byron, Heine, Lenau bili nravstveno popolne osebnosti? Ne — in vendar so bili, kar se dušnih sil in zmožnosti tiče, neprimerno visoko razviti. Kdor pa vidi razvoj osebnosti v tem, da se da duška erotiškim nagonom, ta je docela pogrešil. Erotiški nagoni so pojav splošnega vrstnega nagona, ki uniči in zamori osebnost človekovo, ako razum nima čutnosti v oblasti. Obvladovanje čutnosti je načelo krščanskemu vzgojeslovju. Zato pa krščanska etika modernim ni všeč. Herbert Spencer ne more v svojih delih samozatajevanja in mrtvičenja kristjanov niti omeniti, da ne bi slovesno proti temu protestiral in Nietzsche označuje krščanstvo za

---

[1] Cathrein: l. c. 92—176.

»religijo dekadence«, češ, da zatira natorne nagone. Usodna zmota! Krščanska etika je pač v nekem oziru protičutna, ni pa protinaravna. Človek je čutno-razumno bitje. Kdor ni gospodar nad čutnostjo, ta je njen suženj. Elementarnih seksualnih nagonov ni mogoče drugače uravnati kakor s samozatajo. So kakor ogenj, ki greje in blaži, ako ga kroti človeška roka, pa vse ugonobi, ako je samsebi prepuščen. Krščanska morala je asketična. To je njena prednost, njena odlika. Početnik pozitivistiške filozofije Avgust Comte pravi: »Naša srca so tako nestanovitna, da mora družba poskrbeti, da se krotita nestalnost in samovoljnost, ki bi drugače človeško življenje popačili v sramotno vrsto brezsmotrnih in brezčastnih eksperimentov.« Comte je tu mislil prav posebno na monogamiški zakon. O askezi splošno pa piše John Stuart Mill: »Ne dvomimo o tem, da se bodo v kratkem otroci in mladeniči učili sistematično askeze in da se bodo navajali k temu, da bodo obvladovali svoje nagone . . . Mi pripoznavamo vrednost asketične vzgoje v starem pomenu te besede . . .«

V Jörgensenovih »Parabolah« je izvedena v »Pismu mlademu človeku« lepa analogija med usodo Faustovo in Marjetino v Goethejevi tragediji in med načinom, kako teži človeštvo po blaženstvu. Moderno človeštvo je kakor Faust, ki se potaplja v nasladah, znanstvu in bogastvu, da bi utešilo svoj nagon po sreči. Njegova pot je pot samoljubne pohoti. Nasprotno pa pri Marjetici. Ni duhovita kakor njen ljubimec, toda njeno srce je zlato. Njena ljubezen je kakor žlahtno mazilo, ki se je pa razlilo po nevrednih nogah Faustovih, njena požrtvovavna ljubav je šla skozi vice trpljenja. Zato najde Marjetica pri Bogu milost, Fausta pa zadene prokletstvo. Seveda ga Goethejeva nedoslednost končno odreši. Toda analogija za modernega človeka je v tem, da le malokdo dandanašnji hodi po potu nesebične, vdane in trpljenja polne ljubezni k svojemu cilju, temveč svojo žejo po sreči skuša ugasiti pri nečistem studencu čutnega uživanja. Anarhija v filozofiji, v mišljenju, je rodila anarhijo v delovanju, v etiki. Toda mnogo zgledov kaže, da resnejši duhovi v tej temi še niso zgrešili docela vodivne luči. In čim bolj bodo sledili glasu svojega srca in razuma, tem bolj in tem preje bodo spoznali, da more človeštvo rešiti nravnega brezvladja in propada le krščanstvo.

Ateist o ateizmu.

Spisal dr. A. Ušeničnik.

Ali je mogoče, da bi bil kdo prepričan ateist, o tem modroslovci niso edini. Praktičnih ateistov je žalibog mnogo. Mnogo jih živi, kakor da ni Boga; mnogi tudi umirajo, kakor da ni Boga. Tolstoj je opazoval, da mnogo ljudi sploh ne razmišlja o življenju. Taki ljudje žive, kakor živi muha-enodnevnica; muha-enodnevnica se zleže, živi in se plodi ter pogine; odkod in kam? tega vprašanja zanjo ni.

Praktični ateizem je dejstvo. Mnogi ljudje ubijajo v svoji duši misel na Boga. Ali jo kdaj tudi ubijejo? Večinoma mislijo modroslovci, da ni mogoč prepričan ateist. Toda če jih vprašate, zakaj ne, ne vedo popolnoma zadovoljivega odgovora. Zato ne, pravijo, ker ni mogoče pozitivno prepričanje o dejanski neresnici in pa ker so dokazi za bivanje božje tako razvidni, da se vsak lehko prepriča o resnici. Ti modroslovci ne verjamejo, da bi bili ateisti res prepričani o svojem ateizmu. Sklicujejo se tudi na stare modrijane, ki tudi niso verjeli, da bi bil kdo resničen ateist. Že Platon je sodil, da je ateizem le duševna bolezen in da nihče ne vztraja do starih let v ateizmu. Tertulian pa je očital rimskim ateistom prav to, da je njih ateizem le fraza, ki z njo pokrivajo nenravno življenje. »To,« je dejal, »je vaša največja krivda, da Boga poznate, a ga ne pripoznate! Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Saj vaša duša priča, da je Bog. Teži jo telo, obdajajo jo zlè družabne razvade, kalita ji sodbo slà in pohot, zasužnjena je lažnivim bogovom — toda kadar se zave kakor iz omotice, iz snà, iz bolezni, Boga imenuje, veliki Bog! pravi, dobri Bog! Bog daj! le enega imenuje, ker je le eden resnični. Tudi za sodnika ga pripoznava: Bog vidi! kliče, Bogu izročim, Bog mi povrne! O svedoštvo duše, po naravi krščanske!« (Apol. 17, 3. 4.). Med modernimi priznava ateist Littré, da se ne čuti mirnega v svojem ateizmu: vernost velikih mož da je tista skala, ki je ne more prevaliti. Če Platoni, Avguštini, Newtoni verujejo, da je Bog — ta vera vendar ne more biti le bajka selske mamice!

Vendar P. Beda Adlhoch[1] misli, da je mogoč prepričan ateizem. Seveda, pravi, resnično notranje opravičeni ateizem ni mogoč. Prepričanja, ki bi bilo osnovano na dejanski razvidnosti, ateist ne more imeti. To bi bilo toliko, kakor reči: za ateista ne biva Bog, biva pa za teista, kar je nemogoče. Ali je Bog, ali ga ni. Če je teistu dejansko razvidno, da je, ne more biti ateistu dejansko razvidno, da ga ni. Če je resnično, da je, ne more biti resnično, da ga ni. Toda mogoče je, pravi Adlhoch, da se zarije ateist v subjektivno prepričanje, da ni Boga. Tako prepričanje ni laž — če človek laže, ni prepričan o tem, kar trdi, nasprotno, prepričan je, da ni resnično — je pa iluzija, samoprevara. Mogoče je, da se ateist zapiči v misel, da ni treba božje ideje, da zadoščuje za umevanje vesoljstva materializem ali monizem. Vesoljstvo pač nagiblje človeka k razmišljanju, da mora bivati neko višje bitje, ki je počelo vsega, »kar je, kar bilo je, kar bo«, toda ideje božje mu ne izsili. »Der Gottesgedanke,« pravi Adlhoch krepko, »ist nicht naturzwanglich, sondern nur naturdranglich.« (o. c. 310).

---

[1] Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus. (Philosophisches Jahrbuch, 18. [1905], str. 297—311, 377—390.)

Mogoč je prepričan ateizem — tako dokazuje svojo misel Adlhoch — če je mogoče, da se človeku izmakne podlaga, ki se na nji snuje božje spoznanje, in če je mogoče, da človek ne izpolni pogojev, brez katerih um ne more dobiti ali ohraniti prepričanja o Bogu. Oboje pa je mogoče.

Kdor se je vdal splošnemu dvomu o metafizičnem spoznanju, skepsi, zanj ni prepričanja o Bogu, dokler ne premaga skepse. Agnostiki, pozitivisti, ki načeloma priznavajo samo to, kar je empirično in pozitivno, ki načeloma zametajo vsako metafiziko, ne morejo vzprejeti ideje božje, če ne zavržejo poprej svojih nazorov o spoznanju, če ne vzprejmejo poprej drugih spoznavavnih (noetičnih) načel. Dokler misli monist, da je mogoče s slučajem vse razložiti, ali pa, da zadoščuje za tolmačenje svetovnih ugank vsaj svetu vsobljeni (imanentni) um, dotlej se mu zdi božja ideja odveč.

Tudi empirično, misli Adlhoch, je dosti gotovo, da so v naši dobi prepričani ateisti. Kako naj tolmačimo samomor kot neko socialno prikazen, če živi v dušah še ideja božja? Seveda je mnogo samomorivcev, ki jih moramo prištevati med blazne ali polblazne, duševno zbegane ljudi, a so tudi samomorivci, ki izpovedajo drzno in trajno ateizem in s to filozofijo mirno gredo v smrt! So tudi kazenski (kriminalni) slučaji, ki jih je težko razložiti brez prepričanega ateizma. Ravachol je živel kot ateist in ostal je zakrknjen ateist tudi ob smrti. Stellmacher je bil brez vsakega verskega čuta in tak je ostal. Duhovniku je dejal: »Že dobro, a ne potrebujem vas, o teh rečeh imam že svojo sodbo!« Eduard Schenk, zloglasni morivec deklet, je bil pravi živi izraz ateizma. »Elegantno je živel kot ateist, elegantno se hlinil pri vsaki poroki, elegantno je umrl kot ateist, vzvišen nad vse in zadovoljen, da bi ga sam satan moral zavidati.« (Str. 363.) Kako naj se to razloži brez ateizma?

Kdo bi morda dejal, da pa tudi takemu ateistu gotovo pridejo dvomi. To, pravi Adlhoch, je brez pomena. Naj mu pridejo dvomi ali ne, morda mu, morda mu ne, ampak to je gotovo, da se jih kmalu znebi; to pa ravno dokazuje, kako trdovraten ateist je.

Če pogledamo v življenje, se nam tudi ne bo zdelo čudno, da je tako. Mnogokrat ni tistih pogojev, brez katerih se ideja božja ne more uveljaviti. Mladenič, deklica prideta v modernem svetu lehko v položaj, da jima misel na Boga ni več prijetna. V mladih dneh sta verovala, zdaj bi jima bilo ljubše, da bi vsega tega ne bilo, kar jima vera predstavlja, Boga, sodbe, večnosti. Take misli so jima mučne, in ker je s človekom tako, da se mora ali srce ukloniti umu ali pa um srcu, se pod raznimi vnanjimi vplivi lehko primeri, da se ukloni um, t. j. da vržeta nekega dne božjo idejo od sebe. Človek pa ne bi rad, da bi se ga zopet polastile misli, ki so ga morile. Zato išče in išče razlogov, da bi se opravičil sam pred seboj, vsaka pomoč mu je dobra, tudi sofizmi — strasti so itak velike lažimodrijanke! —, tudi fraze. Ako je tak človek obrtnik, trgovec, se vrže v podjetja, dela in dela, da nima celo časa razmišljati o verskih rečeh, in se počasi navadi nevere. Ogiblje se družbe, ki bi mu vzbudila nekdanje misli, išče in ljubi pa družbo, ki s posmehom govori o takih rečeh, ki uživa življenje, dokler je čas, a potem — no potem tako ni nič, kdo bi si ubijal glavo s takimi marnjami! Napij se, prijatelj, napij, pa boš dobro spal, podnevi pa na delo, in videl boš, da možu ni treba abotnih bajk!

Ako je tak človek akademik, mu dopovedo modri možje na visokih šolah, da je eden največjih momentov v življenju, ko človek preboli versko krizo in spozna, da modernemu človeku more postaviti cilje le veda. Absolut, nepoznano, ideja pravičnosti, razvoj, napredek, kultura — voli si, kar si hočeš, eno pa je gotovo: Boga veda ne pozna, zato je neznanstveno sploh govoriti o Bogu.

Cilj človek mora imeti. Brez cilja se srce ne umiri. Toda ni nemogoče, da teženje obstane pri drugotnih ciljih, in če je um zavrgel prvi cilj, tudi drugače mogoče ni: brez prvega cilja so drugotni cilji prvi in teženje se ustavi pri njih. Seveda narava hrepeni po najvišjem, toda stanje takega človeka ni več naravno!

Adlhoch tudi poudarja, da se dandanes umetno goji nevera. V Parizu je celo družba, ki ji je geslo: zoper Boga! Člen 2. društvenih pravil se glasi: »Besedo ‚Bog‘ je treba iz vseh jezikov iztrebiti; zakaj Bog je izmišljenina, zato je njegovo ime brez zmisla.« In res je tuintam beseda Bog le še medmet. Kako se je razpasel ateizem, tega je priča popularnost velikega bogotajca in učitelja bogotajstva Nietzscheja.

Seveda — to tudi Adlhoch (str. 298) odločno izpoveda in ponovimo še enkrat! — upravičen ateizem ne more biti in nikdar ni. »Ateizem je strašna izkvarjenost duha in vsega njegovega prirodnega teženja... Ateizem je samomor duha...« Brez zlorabe svobodne volje ateizem ni mogoč. — — —

* * *

Te razprave Adlhochove sem se spomnil, ko sem prebiral zadnje delo francoskega ateista Feliksa Le Dantec: *L'Athéisme* (Paris 1906). Le Dantec je na Francoskem prvoboritelj ateizma. Vignon pravi v »Revue de Philosophie«, da je predstavnik vsega modernega monizma.

Ni prijetna stvar brati knjigo, ki v njej ateist brani svoj ateizem, a problem vere in nevere je v naši dobi tako silen, da se človek, ki preučuje to vprašanje, ne sme strašiti, marveč mora pogledati neveri naravnost v oči in mirno jo vprašati, zakaj je to, kar je, kakšne razloge ima zase, kakšne zoper vero.

Ako je Adlhoch zadel resnico, da so mogoči prepričani ateisti, tedaj je pač Feliks Le Dantec tak ateist. Petnajst let že javno izpoveda ateizem, napisal je že celo vrsto knjig, ki v vseh oznanja ateizem, in zdi se, da ga nič ne vznemirja v neveri. Človeku se zdi, da govori z možem, ki je dobro prepričan o tem, kar trdi, ki je veder mislec, a toleranten z njimi, ki so drugega mnenja. Vsaj zdi se tako! Kdo ve, morda je pa vendar vse to le »poza« (umetniški nastop) sam vase zaljubljenega učenjaka, ki si laska, da je nepremagljiv? Kdo ve, če ni ta vedrost le videz, ki naj zakriva notranjo negotovost in izkuša tudi tako razorožiti nasprotnike? Časih se zdi Le Dantec malo preveč prešern, kakor da se nalašč roga sam sebi, da bi tudi s tem utrdil pri občinstvu mnenje, da ni najmanjšega dvoma o njegovem prepričanju. Tudi je malo preveč vztrpljiv, in časi se človeku zazdi, da je tu nekaj umetno narejenega. Oglejmo si malo bolj od blizu tega moža!

»Hvala Bogu! moj dragi učitelj,« tako začenja Le Dantec knjigo o ateizmu, posvečeno profesorju A. Giardu, »dandanes ateistov ne sežigajo več. Hvala Bogu! sem dejal — kaj ne čuden uvod iz iz ust ateista v knjigi o ateizmu, a kaj hočete, govoriti moram po francosko! Torej hvala Bogu! Zakaj sicer bi vi morali točiti krvave solze radi mene, ker ne da se tajiti, vaš je bil velik delež pri moji umski vzgoji. Ne da bi bile moje misli vaše, dasi ste se vedno nagibali k monizmu, ampak brez vas bi najbrž nikdar ne bil izrazil teh misli.« Potem pripoveduje, kako jih je Giard na višji šoli v Lillu navduševal za svobodno mišljenje. Le Dantecu je bilo tedaj osemnajst let. Tedaj, pravi, da se je znebil dogmatizma in môre »avktoritete«.[1]

Drugje pripoveduje, da sploh nikdar ni imel vere v Boga. Oče je bil zdravnik in brezverec in »oče,« pravi, »me je učil misliti, oče je vodil vso mojo vzgojo.« Hodil je tudi v občinsko laiško šolo v Lannionu, potem na gimnazijo v Brestu, »vendar,« pravi, »sem se tu učil le pozitivnih predmetov.« Učil se je pač tudi katekizma, dobil je celo odliko, ampak učil se ga je, pravi, kakor bi se učil hebrejščine, samo zato, ker so mu rekli, naj se uči, ne da bi se kdaj vprašal, kaj kaka reč pomeni. Najrajši se je bavil z matematiko. Matematika mu je določila vso smer mišljenja. Filozofije se ni nikdar učil in pravi, da je srečen, da ne; »sicer bi mi bili dopovedali ravno kaj nasprotnega kakor pa učitelji matematike.«[2]

Le Dantec torej trdi, da je bil ateist izmlada, v tem pomenu namreč, da v njegovi duši nikdar ni bilo »sledu o božji ideji«. »Jaz sem ateist kakor sem Bretonec, kakor je kdo črn ali plavolas . . . Jaz sem rojen ateist!« Seveda ni imel tedaj še nobene »teorije«. Matematika in prirodne vede mu niso dale še nobenega »osebnega mnenja«. Šele Giard mu je vdehnil »grozo pred avktoriteto«. Bivanje božje mu je bilo »formula brez zmisla«. Najljubše so mu bile »materialistične« razlage. Pojem »duše« mu je bil tako tuj kakor ideja božja.

»Bil sem torej,« pravi, »najprej materialističen metafizik; potem sem postal agnostik; rekel sem si, da nič ne vem...«

---

[1] O. c. III.

[2] O. c. 123, 10 sl.

Ko je preučeval biologijo, se je oprijel evolucionizma in biološkega determinizma in tega oznanja še sedaj na pariški univerzi Sorbonni.

Le Dantec je torej pravzaprav agnostik. Agnosticizem je bogoneznanje. Drugo pa je vedeti, ali je Bog, drugo je pozitivno reči, da ni Boga. Prvo je bogoneznanje, drugo je več, ne le bogoneznanje, ampak bogotajstvo. Vendar je Le Dantec tudi pravi ateist, bogotajec. »Vem, da nič ne vem,« pravi, »ampak o tem sem prepričan, da je vera v Boga nezmiselna, in to je moj znanstveni ateizem.«[1]

Ali se je izvršil ta razvoj v Le Dantecu od bogoneznanja do bogotajstva brez predsodkov? Le Dantec odkrito izpoveda, da ne. »Mislil sem to dolgo časa, a danes izpovedam, da je bila to zmota. Ateist po čudi (temperamentu), sem se vse svoje žive dni bavil s študijami, ki bi me bile, zdi se mi, dovedle v ateizem, tudi če bi bil kdaj veren... Biologije, vprašanja o življenju, ni mogoče preučevati brez predsodkov; vsak mora imeti že naprej neko misel, neko sodbo ali vsaj neko smer... Poznal sem velike može, ki so se bavili z istimi vprašanji, a so ostali verni; priznam, da dolgo časa celo nisem mogel verjeti, da bi bili odkritosrčno verni, a sedaj mislim, da sem jih krivo sodil.«

Pa bi se vendar Le Dantec lehko prepričal o tem, da Boga treba priznati, bo dejal kdo. Le Dantec pravi, da se ne more. Ko bi dognal, da se je zgodil kak čudež? »Nekdaj sem pisal,« pravi Le Dantec, »da bi veroval, ko bi videl čudež; zdaj sodim, da sem takrat bahal. Ko bi videl kak pojav, ki bi se mi zdel v nasprotju s prirodnimi zakoni, bi iskal skrite nitke, ki bi mi razložila navidezni čudež. Če bi je ne našel, bi najbrže dejal, da pač nisem vsega natanko preiskal, ker mi manjka potrebnih priprav in pomočkov... Ateist se vedno lehko kako izmuzne: Jaz ne vem vsega, pravi; tega, kar mi kažete, zakoni, ki jih poznam, morda res ne razlože, a je še toliko zakonov, ki jih ne poznam!... Verujte torej vi, jaz ne morem! Udarjajte na zvon, kar le morete, nikdar ne bo dal drugega glasu kakor tistega, ki ga ima; samo ubijete ga, če bodete preveč nabijali! Jaz sem kakor zvon in moj mehanizem je že utrjen; znorim lehko, verovati ne morem; nekateri celo pravijo, da sem že res ponorel. Jaz bi ne bil več ateist, ko bi izprevidel, da mi je mogoče ne biti!«[2] Nekje se primerja človeku, ki je slep za kako barvo, daltonistu. Človek, ki je slep za barvo, je ne vidi, pa mu še tako zatrjujte, da je in da jo vi vidite; nikdar mu ne bodete tega dopovedali. Tak daltonist je ateist. »Jaz mislim, kakor morem, verovati pa ne morem.«[1]

---

[1] O. c. 15.

[2] O. c. 7. 64.

Niti tega ne ve Le Dantec, ali je ateizem dober ali ne. »Ne vem, če je ateizem dober ali ni.«[2] Tudi se zaveda, da pravih ateistov ni mnogo. »Ideja božja je tako globoko prevzela vse nravi, jezik in vso dediščino narodov, da mora imeti večina ljudi ateista, ki je vzrasel brez te ideje, za pravi nestvor ... Ali je mnogo ateistov? mislim namreč ateiste, ki so logični in gredo do zadnjih posledic ateizma. Statistikam, ki jih nahajamo tuintam po knjigah in časnikih ne zaupam. Vsekako je gotovo, da živi v veliki večini ljudi ideja božja. Ateisti so v veliki manjšini. Tisti antiklerikalizem naše dobe ni še noben ateizem. Ti ateisti s ceste so le bahači. Zdi se jim posebno imenitno, če morejo pokazati sodobnikom svoje junaštvo, v resnici polno praznoverja, da n. pr. prebodejo hostijo ali da se na veliki petek posebno maste z mesom... Ta in oni pravi, da je ateist, a še nikdar ni razmišljal, kaj hoče to reči. Misli, da je že ateist, če ne more duhovnikov, nekako tako kakor je oholo rekel Victor Hugo: Jaz ne maram ob postelji nobenega duhovnika, pa naj si bo katerekoli vere; jaz verujem v Boga!«[3]

Francoski abbé Naudet, urednik lista »La Justice sociale« (Socialna pravičnost) je menda rekel na nekem shodu, da bo tak pošten mislec, kakor je Le Dantec, gotovo šel ž njim v nebesa. Dobrohotna beseda simpatičnega moža, pravi Le Dantec, a zlobno dostavlja: »Toda nekateri poslušavci so dvomili o tem, ne namreč o meni, da bi jaz ne prišel v nebesa, ampak o Naudetu, češ, to je vendar preliberalen duhovnik. Jaz pa nisem doktor teologije in seveda tega ne vem«...[4]

To je torej Le Dantec. Človek bi mislil časi, da se norčuje, a kakor rečeno, petnajst let že oznanja vsemu svetu ateizem. Napisal je celo vrsto znanstvenih del in iz vseh zveni prepričanje ateista.[5] O tem torej skoraj ni dvomiti, da se je zaril docela v bogotajstvo. Bodisi kakorkoli — za to je sam odgovoren — nas zanima bolj vprašanje, kakšne dokaze ima pač tak mož, da se tako odločno in z neko samozadovoljno vedrostjo drži ateizma?

---

[1] O. c. 28, 18. — Daltonizem se imenuje slepota za barve po slavnem angleškem fiziku Daltonu, ki je (1794) prvi opazoval slepoto za rdečo barvo.

[2] O. c. 117.

[3] O. c. 8, 102, 17.

[4] O. c. 18.

[5] Bolj znana dela so: Les influences ancestrales. La Lutte universelle. Le Conflit. Theorie nouvelle de la vie. Le determinisme biologique. Evolution individuelle et hérédité. Traité de Biologie. Le Lois naturelles itd.

* * *

V knjigi ateizma Le Dantec najprej presoja dokaze za bivanje božje. Težko delo za moža, ki sam priznava, da se ni nikdar učil filozofije, in je vesel, da se je ni. Značilno je že to, da najprej pobija dokaze, ki jih je že v 13. stoletju zavrgel sv. Tomaž Akvinski, namreč takoimenovane ontološke dokaze. Splošno pravi o dokazih, da le to dokazujejo, da tisti, ki jih branijo, verujejo v Boga, sicer, pravi, bi ne bilo ateistov. »Če so ateisti, je to dokaz, da dokazi za bivanje božje nič ne dokazujejo.«[1] Ne vem, kaj bi dejal Le Dantec, ako bi kdo podvomil o njegovih bioloških teorijah. Dejal bi bržčas, da jih niti ne razume, ker ni študiral biologije. Ali ne bi kdo tudi njemu mogel kaj takega očitati? Le Dantec sicer tudi sam deli dokaze za bivanje božje v dve vrsti: »v take,« pravi, »ki jih ne razumem, in v take, ki jih razumem,« a zdi se, da se tudi v te ni vglobil. Kak dokaz je lehko veljaven, a ne prepriča vsakega, ali ker ga ne ume — koliko je takih dokazov na vseh poljih! — ali pa, tudi to je mogoče, ker ga noče umeti. Le Dantecov rojak Bonald je dejal: »Ko bi iz te resnice: $2 \times 2 = 4$ sledilo kaj neprijetnega in težkega za človeško življenje, bi bili gotovo mnogi že tudi to resnico tajili.« Tako je človeško srce!

Nravni in historični dokaz, pravi Le Dantec, se opirata oba na podstavo, da nas »ideje ne varajo«. Nravni dokaz podaje v tej-le obliki: »Značilno dejstvo nravnega življenja je odgovornost, t. j. z ene strani svoboda, vsled katere se šteje dejanje v zlò ali dobro, z druge strani pa dolžnost, ki terja brezpogojno pokorščino. Tega splošnega, neizpremenljivega, nujnega zakona v človeški vesti ni mogoče umeti brez nekega neodvisnega zakonodavca in večnega sodnika, ki so mu vsa nravna bitja odgovorna za svoja dejanja.« Ta dokaz, pravi, je le tedaj veljaven, če nas »ideje in čuvstva ne varajo«. Kaj naj je to? Ali naj to pomeni, da ni v nas ideje in čuvstva, ki mislimo, da sta? To je nezmisel. Ideje se zavemo prav s tem, da jo imamo. In če čutimo, čutimo; zavest čuvstva nujno vsebuje čuvstvo. Kako naj nas torej ideja in čuvstvo varata? Morda hoče Le Dantec reči, da analiza odgovornosti ni prava. A zopet je analiza popolnoma razvidna. Odgovoren človek za kako dejanje ne more biti, če ni svoboden in če ni dolžan. Kjer ni svobode, je nuja. A kako naj bo človek odgovoren, če ne more drugače? Ako človek ni dolžan storiti česa, se mu vsaj v zlò ne more šteti, če ne stori. To je torej tudi razvidno. Morda nas vara zadnja posledica, da namreč nravna odgovornost ni umevna brez Boga? A tudi ta posledica je razvidna. Če sem odgovoren, sem nekomu odgovoren. Komu tedaj? Sam sebi? Sam sebi bi hitro odgovoril: storil sem, ker sem hotel, in stvar bi bila končana. Kvečjemu bi si moral reči, da je bilo neumno, kar sem storil. Vest pa govori drugače: Ti si storil, česar človek storiti ne sme. Zakaj ne sme? kdo prepoveduje? kdo ima oblast nad menoj? Vest brez ozira na vse druge ljudi kategorično govori: Ti si storil, česar človek storiti ne sme. Noben dvom ni mogoč, da mora vest tako govoriti le, če je glasnica absolutne volje in absolutnega gospostva nadčloveškega bitja. Kakor daleč sega zgodovina človeštva, vedno se je zavedal človek, da je odgovoren za svoja dejanja. Menjavale so se krog njega razmere, menjavala družba, menjavala družabna oblast, glas vesti je ostal v vseh izpremembah nepodkupen, svoboden, svečan. So dejanja, ki jih človek storiti ne sme. Zakaj jih ne sme? kdo prepoveduje? Nad vsemi časi, nad vsemi izpremembami, nad vsem človeštvom moramo iskati zakonodavca, čigar glasnica je vest. Kdor se zaveda dolžnosti, mora imeti vsaj neko temno idejo o Bogu!

---

[1] O. c. 24.

Historični dokaz res takoj dostavlja, da je božja ideja splošna v človeštvu. Le Dantec tega tudi ne taji. Ni bila vedno ideja božja bistra, ne vedno razločna, ne vedno enovita, a bila je vedno; izražala se je v jecanju fetišizma in v temni slutnji budizma kakor v modrovanju politeizma o bogu, »očetu bogov in ljudi«. Le Dantec sam priznava, da so ateisti v človeštvu redke izjeme, »čudeži« (un cas tératologique).[1]

Ne trdimo pa, da bi ta dva dokaza samaposebi naravnost že dokazala, da je Bog. Naravnost dokazujeta le to, da je božja ideja splošna. Toda, bi dejal morda Le Dantec, ko bi zasledoval to analizo, prav tu velja moj ugovor: Ideje nas lehko varajo, morda nas tudi ideja božja, dasi splošna, vara? In res Le Dantec vedno ponavlja zgled, da nas kaka splošna ideja lehko vara. Vsi, pravi, si mislimo, da kažemo na isto točko ali vsaj na isto ravnico na nebu, ko kažemo kvišku; vsi si mislimo neko stalno navpičnico (»absolutno vertikalo«) med zemljo in nebesom; »gori«, pravimo, in si mislimo, da je za vse ljudi isto »gori«. In vendar je to le prevara! Kar je za nas »gori«, je za ljudi onokraj zemlje, za naše »protinožce« (antipode), »doli«. Tako nas splošne ideje lehko varajo. Ta zgled navaja Le Dantec vselej, kadar bi moral priznati kako resnico. Tako opravičuje svoje dvome, svoj skepticizem o veljavnosti vseh dokazov. Ampak prevara je le pri Le Dantecu. Absolutna vertikala je neka predstava, ki se opira na videz. V predstavah pa sploh ni prave resnice, ne zmote. Če se mi zdi kaj gori, se pravzaprav nič ne motim: zakaj res se mi zdi. Če pravim »gori«, in pokažem s prstom nad glavo, se tudi še ne motim. Resnica ali zmota je pravzaprav le v sodbi. Če pravim »gori« in trdim, da je ta »gori« za vse ljudi ista točka, tedaj šele se motim. »Gori« in »doli« so le odnosni, relativni izrazi; ozirajo se namreč na stališče, na katerem je kdo. Geografija nas je že davno poučila, da je zemlja okrogla, a vendar še vedno govorimo: to je gori, to je doli; namreč za nas in za one, ki imajo isto stališče. Ali se motimo? Nikakor, saj ne trdimo, da so ti izrazi absolutni. Isto velja o gibanju zemlje okrog solnca. Še vedno govorimo: solnce vzhaja in zahaja. Ali se motimo? Ne, ker izražamo le nekaj relativnega. Namreč: za vid je isto, ali se vrti zemlja okrog solnca, ali solnce okrog zemlje. Kdor stoji na solncu, se mu vidi, da se zemlja giblje; kdor stoji na zemlji, se mu zdi, da se solnce giblje. Govorimo torej po videzu, dasi vemo, da bi se mogli »znanstveno« drugače izraziti. Predstave nas torej ne varajo; varamo se le, če hočemo več izvesti iz njih, kakor pa je v njih; varamo se, če ne sodimo in ne sklepamo logično. Sicer pa je že to, da sploh govorimo o prevarah, dokaz, da smo zmožni spoznati resnico, zmožni ločiti prevaro in resnico.

---

[1] O. c. 34.

Kako je torej z idejo božjo? Ali je nelogično razbrana?

Tako smo prišli do pravih dokazov za bivanje božje. To so dokazi, ki se opirajo na podstave, da se v vesoljstvu to in ono izpreminja, da to in ono nastaja, da je to in ono prigodno, da je to in ono manj popolno ali bolj popolno; pa na podstave, da vladajo v vesoljstvu zakoni, počela reda in harmonije, ter smotrnost, teleologija. Denimo sèm n. pr. okvir za dokaz iz prigodnosti! Jaz sem prigodno bitje. Namreč: ta sestava atomov, ki tvori mene, ta živa sestava atomov, v kateri se je pred toliko in toliko leti nekaj zavedelo in jo obseglo in reklo: »jaz«, ta sestava atomov ni večna. Empirično dejstvo je, da me enkrat ni bilo, namreč mene, te gotove, žive sestave atomov, in vem tudi, da me kmalu ne bo. Tako bitje imenujemo prigodno, t. j. bitje, ki nima samo v sebi zadostnega razloga, da je. Ko bi namreč nosilo samo v sebi zadostni razlog, bi pač vedno tako bilo in bi ne moglo ne-biti tako. Ni torej v meni zadostnega razloga, da sem. Sem, a sem odvisen od raznih vplivov: pod enimi sem začel bivati, pod drugimi se razvijam, zopet drugi bodo uničili ta sestav atomov, in mene, namreč tega sestava atomov, ne bo več; atomi se bodo združili v druge zveze in tvorili druge sestave. Tako je na svetu cela vrsta bitij, ki so prigodna kakor jaz: ljudje, živali, rastline, rudnine, celo ves sestav osolnčja: gravitacija se morda da razložiti iz tvari, za tangencialno silo v osolnčju ne moremo najti zadostnega razloga. Zadosten razlog pa mora biti; zakaj jaz sem in drugi ljudje so in živali so in rastline so . . . Morda je eno bitje razlog drugega; morda je več bitij razlog enega. Bodisi kakorkoli: jaz sem; sem prigodno bitje; torej mora bivati bitje ali več bitij, ki je njih vpliv meni dal bit. Če so tista bitja prigodna, tudi ona niso sama po sebi ali sama iz sebe, marveč je pogoj in vzrok njih bitja drugo bitje. Nekje mora torej biti bitje, ki je samo sebi zadostni razlog, bitje samoobsebi, pod čigar vplivom so druga prigodna bitja. Sicer bi ne bilo nikjer zadostnega razloga — a jaz sem! Jaz sem, in ne sam od sebe; zadnji razlog, da sem, mora torej biti, in biti mora v bitju, ki je samo sebi razlog, da je; v bitju, ki je in ne more ne-biti; v bitju, ki je nujno, večno, absolutno . . . samobitje, Bog.

Skratka: prigodno bitje postulira nujno bitje. Če biva »ens ab alio«, mora bivati »Ens a se«. So pa prigodna bitja. Torej biva tudi nujno bitje, Samobitje, Bog. Kant se je zelo varal, ko je dejal, da so vsi dokazi za bivanje božje aprioristični. Ta dokaz je a posteriori in taki so tudi drugi dokazi krščanske filozofije. Kaj je mogoče ugovarjati na ta dokaz? Kdor ga ume, kdor ume njegov razvoj — dá se povedati v raznih oblikah, ni vsaka oblika vsakemu umu enako primerna —, mora pritegniti, da je tako: Brez absolutnega bitja visi vesoljstvo na pretrgani pajčini.

Ali poglejmo teleološki dokaz! V prirodi je polno smotrnosti. Spomnimo se le tehnike in sociologije žuželk! Drobni žužki rešujejo geometrične probleme, ki so inteligenci človeka-učenjaka težki! Čebelice in mravlje rešujejo socialne in politične probleme, ki delajo preglavice svetovnim državnikom! Smotri ravnajo delovanje prirode. Smotri so pa le tam, kjer je »premisel« a »premisel«, »previdenje« je svojstvo uma. In vendar priroda nima uma! Ko bi uboga čebelica imela um, ali bi znašala tako nesebično strd v satje, da ga ji jeseni pobere človek? Ali bi ne bilo bolj pametno, da bi čebelice pred trgatvijo napravile svatbo in popile med — po tistem epikurejskem reku: Comedamus et bibamus, cras enim moriemur! Jejmo in pijmo, jutri bomo umrle! Čebelica dela smotrno, a smotrov ne pozna, dela umno, a uma nima. Delovanje prirode je umno in smotrno, a priroda ne pozna smotrov in nima uma. Moderni niti več ne taje smotrnosti, tako očividna je. Pravijo le, da deluje v prirodi vsobljeni »imanentni« Um. Dobro! Le to naj še premislijo, da se Um, ki spoznava smotre, odnose bitij do bitij, zaveda tudi sam sebe. A kdo bi govoril o zavesti solnca in lune, o zavesti rastlin ali tudi o pravi zavesti kukcev in hrostov? Če torej v vsej prirodi deluje Um, je pač v vsej prirodi, je imanenten, a tako, da se z njo ne istoveti, da presega vso prirodo, da je obenem transcendenten. To pa uči krščanska filozofija o Bogu. Torej je Bog; je bitje, ki je odmerilo solncem njihova pota in dalo krogotoku vesoljstva prvi nagib, prvi impulz; je bitje, ki je vzbudilo v tvari kaljenje življenja in določilo biološke zakone; je bitje, ki je vsadilo v živali hrepenenje po neznanih smotrih; je bitje, ki je položilo v človeškega duha metafiziko, etiko in estetiko; je bitje, in »ni daleč od nas« — tako je izrazil imanenco božjo apostol sv. Pavel — »v njem namreč živimo in se gibljemo in smo.« (Dej. apost. 17, 28.)

Kaj pravi Le Dantec na to? Reši se sile dokazov s sofizmom. Na čem slone naši dokazi? Na dejstvih. Dejstva so taka, da jih ni mogoče doumeti in razložiti brez Boga. Dejstva so taka, da terjajo, postulirajo Boga. Dejstva imajo v vsem svojem bitju zarisan odnos odvisnosti. Vse bitje stvari kliče: smo, a ne bile bi brez Boga. Smo, a smo »entia ab alio«, prigodna bitja, bitja od Bitja, ki je samobitje, »Ens a se«. Smo in polna smotrnosti smo, a vsa smotrnost, vsa teleologija je le priča božjega delovanja v nas. Le Dantec pa je stvar zavil. »Res,« pravi,[1] mi »čutimo potrebo razložiti vesoljstvo. Ni mogoče zanikati te potrebe. Velik je napredek človeštva, a čim večji je, tem bolj teži človek po razlagi. A to dokazuje le to, da je človek metafizično bitje, kakor ideja božja dokazuje, da je religiozno bitje. Jaz celo mislim, da je zato religiozno bitje, ker je metafizično bitje, in da je bila ideja božja prva posledica tega metafizičnega nagona po razlagi.« Potem pa kratko dostavlja, da je ta metafizični nagon v človeku »proizvod evolucije«; češ: metafizični nagon se je razvil, posledica metafizičnega nagona je ideja božja, torej je ideja božja le proizvod razvoja, evolucije. To je čisto navaden sofizem. Tudi ko bi človek ne imel metafizičnega nagona, bi sveta ne bilo mogoče razložiti brez Boga, svet bi bil po vsem svojem bitju prigodno bitje, čigar nujni pogoj je absolutno bitje. Metafizični gon le navaja človeka, da išče razloga in najde Boga. Ni torej nagon ustvaril Boga, nagon je le vznemirjal človeka, da je iskal, in kar je iskal, je našel, a našel je bitje, ki je bilo, preden je bil on, bitje, ki mu je položilo v naravo tudi tisti nagon, ker je vedelo, da je človek brez Boga najbolj nesrečno bitje na svetu, in je zato hotelo, da ga najde.

---

[1] O. c. 36.

Ko se ne more Le Dantec drugače izviti, pa pravi: »Morda vi vidite, da je res tako, meni ni razvidno, in ko bi mi bilo, jaz ne zaupam svojim idejam, ker me je prevarala absolutna vertikala.«[1] Ali ni to samohotna nevera?

Govoreč o dokazu iz reda vesoljstva pravi: »Priznavam prirodne zakone in se jim čudim. Skrivnost, misterij so. Odkod so? Jaz ne vem. Jaz vidim, da so, jaz jih preučujem in jih rabim v boju za obstanek. Spoznanje, da se vse godi po prirodnih zakonih (determinizem),[2] me je privedlo do tega, da tajim človeško dušo, svobodo, osebnost in Boga — kako naj me torej zakoni privedo do Boga? To bi bilo zares nelogično!«[3] Vse logično tu res ni, a vprašanje je, kje ni logike. Zdi se pa, da je bolj logično iz zakonov sklepati, da biva zakonodavec, kakor pa vsled zakonov tajiti ga. Ali morda ne? Sicer pa je malomodro, kar pravi Le Dantec (str. 41): »Zanikujem dušo, zato tajim tudi Boga.« Res, tudi iz duševnega življenja moremo dokazati Boga, vendar pa se osnovni dokazi niti ne opirajo na to. V dokazu iz prigodnosti ni nobene besede o duši. Kje je torej tu logika — ker se tudi Le Dantec sklicuje na logiko — tajiti dušo in zato tajiti Boga? Ne, krščanska filozofija o Bogu ni tako slabotno zasnovana! Kakor Arhimed lehko po pravici pravi krščanski filozof: Daj mi eno točko, daj mi eno prigodno bitje, da oprem vzvod svojega dokaza, in vržem ateizem iz tečajev! Le taji dušo, Boga s tem ne utajiš! O duši priča tvoja notranjščina, o Bogu priča vesoljstvo!

---

[1] O. c. 39.

[2] Drugje priznava, da je determinizem le hipoteza. O. c. 190.

[3] O. c. 45.

Skratka: kdor hoče tajiti logiko krščanske filozofije v dokazih za bivanje božje, ta mora tajiti sploh vso logiko; ta mora tajiti sploh vsa načela, ta mora tajiti sploh vse spoznanje! Nelogično pa je bahati z vedo, a tajiti filozofijo, ki rabi ista načela in isto logiko in isto zmožnost spoznanja! Tudi ateizem je metafizika: negacija je v istem redu kakor pozicija. Če rabi krščanska filozofija metafizična načela, ko dokazuje bivanje božje, teizem, mora rabiti metafizična načela tudi tista filozofija, ki dokazuje ne-bivanje božje, ateizem. Ali ni to očividno? Kvečjemu se more kdo umekniti s tem, da pravi: jaz nisem bogotajec, ampak le bogoneznanec, agnostik; jaz ne tajim Boga, jaz samo ne vem, ali je Bog. Da je kdo agnostik, seveda ni treba logike; tudi voli so agnostiki. Zoper agnostike, ki ne mislijo, se mi ne borimo; mi se borimo zoper nje, ki pravijo, da mislijo, in mislijo, da ni Boga. Zoper nje kličemo: logika iz prirode vodi k Bogu!

Čudno! Moderni navadno očitajo krščanski filozofiji — intelektualizem, t. j. očitajo ji, da preveč misli s hladnim umom, da preveč poudarja logiko, a da premalo vprašuje — srce. A kaj Le Dantec? Ko se ne more izviti prepričanju, da so krščanski filozofi neizprosni bogoborci, neizprosni borivci za idejo božjo, pa pravi, da jih vodi »logika čuvstev«.[1] Priznavamo, da imajo tudi čuvstva svojo logiko, namreč da se skušajo tudi čuvstva uveljaviti v človeškem naziranju, a kje so v sholastičnih silogizmih tista prevladujoča čuvstva, tega ne vidimo. Tu pa že bolj prav sodijo moderni, da prevladuje — hladna logika uma. Toda Le Dantec je vrgel to misel le za to, da je našel prehod. Prehod bi bil ta: teisti trdijo, da je Bog, vodi jih logika čuvstev; mnogi ateisti trdijo, da ni Boga, a tudi nje vodi logika čuvstev; prvi si žele bitja v posmrtnosti, drugi si žele ne-bitja. Postaviti moramo torej sestav, ki je brez čuvstev, in tak sestav, to je vodivna misel Le Dantecovega izvajanja, je »moj ateizem, moj monizem«.

* * *

Če se v dokaze vmešavajo čuvstva, tedaj je pač treba z močno voljo premagati jih. Resnica in le resnica! to mora biti geslo, pa najsi bo resnica prijetna ali neprijetna. To je pravo.

---

[1] O. c. 158.

Le Dantec pa je krenil po drugi poti, po čudni poti. Da se ne bi vmešalo v spoznanje kako čuvstvo, zavrže vse spoznanje, ki je kdaj pod vplivom osebnosti, in priznava le »neosebne« (impersonnelles) resnice. Kar se da meriti, kar se da tehtati, kar se da brati — to je resnično. Zakaj to je veljavno za vse, tu nima osebnost nobenega vpliva. *C. g. s.* (centimeter, gram, sekunda), to je vsa filozofija matematike, in matematika je vzor vede!

Po teh načelih se zdi Le Dantecu za naše spoznanje edino tale formula veljavna: »Človek ničesar ne more spoznati, kar se ne da meriti.«[1] Kamen je padel, strela je udarila, Pavel je izpregovoril, taki so pojavi, ki jih lahko overovimo, a če pogledamo, se vsi dajo tudi meriti. Kaj pa z mislimi, željami, z notranjimi pojavi zavesti? Armand Gautier, ki ga Le Dantec hvali kot znamenitega veščaka na polju empirije, pravi, da ideje, etične in estetične misli, želje in sklepi niso nič takega, kar bi imelo mehanični ekvivalent ter bi se torej dalo meriti. Le Dantec mu očita, da tudi njega vodi logika čuvstev. Dokazati, pravi, take izpremembe res še ne moremo, a če ima vse drugo, kar opazujemo, tak ekvivalent, ga imajo pač tudi misli in želje in bodočnost bo to gotovo dokazala. Upali so sicer, da bode mogoče že z *N*-*ž*arki predreti v možgane in brati tam misli. Ta up se sicer ni izpolnil, vendar ni dvoma, da bomo dobili v bodočnosti »frenoskop«, ki bo ž njim mogoče pogledati v možgane in tam s »frenografom« opazovati vse, kar se godi, misli, čuvstvo, hotenje...[2] Le Dantec priznava, da so to le hipoteze, a seveda po svojem načelu o spoznanju mora to trditi. Zdi se mu pa dokaz za to, dejstvo, da se človek, ki misli, utrudi. Celo igračka se s francoskim dvoumjem: Un homme ne peut pas penser sans dépenser.[3] In vendar to ni nič! Sveti Tomaž Akvinski izrečno omenja ta ugovor proti netvarnosti duše, a mu ne prideva nobenega pomena. Če človek misli, deluje tudi domišljija, domišljija pa je organična zmožnost, ki deluje z možgani, zato ni čuda, da se glava utrudi. Že pri človeku torej Le Dantec s svojim načelom o spoznanju ne more naprej. Pojavi zavesti niso nič manj gotovi kakor vnanji pojavi, in vendar jih ni mogoče meriti!

Kaj naj torej splošno rečemo o Le Dantecovem spoznavavnem (noetičnem) načelu, ki mu je edini dokaz za agnosticizem, ateizem in monizem?

---

[1] O. c. 165.

[2] O. c. 171. 190.

[3] O. c. 179. 211.

Načelo je popolnoma samovoljno. Seveda to najlažje spoznamo, kar se da meriti in tehtati. Najlažje, če namreč govorimo o vnanjih predmetih; zakaj najbližji so nam pojavi zavesti in teh ne merimo in ne tehtamo in jih ne izražamo v matematičnih oblikah, vendar smo si jih najbolj vsvesti. Za vnanje pojave torej načelo v pozitivnem pomenu priznavamo: kar se da meriti, to je gotovo predmet izvestnega spoznanja.

A Le Dantecovo načelo je negativno: samo to, kar se da meriti, je predmet spoznanja in nič drugega. Omenili smo že, da niti sam ne more vzdržati te trditve brez nove samovoljne hipoteze, da se bodo tudi vsi duševni pojavi dali kdaj meriti. Toda še samovoljnejši je njegov dokaz za to načelo. Zato je uvedel to načelo, da bi izločil iz spoznanja vsako možno vmešavanje osebnosti. Dokaz je tak: Da se obvarujemo možne zmote, zanikajmo veljavnost vsakemu spoznanju, ki se vanje lehko vmešavajo čuvstva s svojo varljivo logiko. To pa, kar se da meriti, je neodvisno od čuvstev. Torej je to in le to predmet človeškega spoznanja. Ne vem, koliko hib bi naštela hladna Aristotelova logika v tem silogizmu; malo gotovo ne! Že prvi stavek je malodobrn. Kajpada se na ta način obranimo zmote, a zavržemo morda tudi celo vrsto zlatih resnic. Kaj bi rekel zlatar gospé, ki so se jej pomešali pravi in ponarejeni briljanti, pa bi dejala: zdaj pa res ne vem, kateri so pravi: najbolje je, da vržem vse skupaj na smetišče, sicer se mi lahko primeri, da grem s ponarejenimi briljanti na dvorni ples. Budalo! bi si mislil zlatar, rekel bi pa: oprostite, gospa, z zlatarsko oslico se dajo pravi od ponarejenih dobro razločiti! Tako je tudi z resnico in zmoto. Logika je tista zlatarska oslica, ki loči zmoto od resnice. Če se da izvesti kaka trditev logično iz jasnih, razvidno resničnih načel, tudi sama ne more biti zmotna. Če se pa ne da izvesti jasno, je mogoče, da je vendarle še resnična, a gotovosti ni več. Če pa je v nasprotju le z enim dognanim načelom, ni resnica, temveč zmota. Kdo bo tako malomiseln, da bo zavrgel kar vse spoznanje, če se časi pokaže, da se je dal kdo voditi v svoji sodbi od čuvstev. Gotovo se to zgodi, časi, dostikrat, a vedno ne; nikdar pa ne, kadar človek mirno presodi vsako načelo posebej in notranjo zvezo med njimi.

Nič boljši ni drugi stavek: to pa, kar se da meriti, je neodvisno od čuvstev. Takih stavkov je še mnogo, zakaj bi sklepal le s tem, da je torej le to predmet spoznanja? Tudi nič je neodvisen od čuvstev. Z isto pravico bi potemtakem kdo sklepal, da je le nič predmet spoznanja, to je, da ni ničesar, kar bi mogli izvestno spoznati. Tudi to, česar sploh ne spoznamo, je neodvisno od čuvstev, to še najbolj. Torej bi to bilo pravi predmet spoznanja, kali? Sicer pa: ali je tako resnično, da je to, kar se da meriti, neodvisno od čuvstev? Zakaj pa je Haeckel potvarjal klišeje? Zdi se, da so mu čuvstva vodila roko? Tudi *c. g. s.* niso zanesljive priče »brezčuvstvenosti«! Če kdo nima v srcu ljubezni do resnice in pravice, bo varal ljudi tudi z »mero in vago«! In kdo more vedno vse sam nadzirati (kontrolirati)? In če je to, kar se da meriti, manj odvisno od čuvstev, ali ni tudi mnogo načel, ki se ne dajo ne meriti ne tehtati, a jih vendar vsi trezno misleči priznavajo, ki torej tudi niso odvisna od čuvstev? Ali ni torej vendarle tudi metafizika lehko neodvisna od čuvstev?

Sedaj pa sklep: Priznajmo veljavnost le tistemu spoznanju, ki je neodvisno od čuvstev. A to, kar se da meriti, je neodvisno od čuvstev. Torej je le to predmet spoznanja. Ali ni ta sklep pogrešen, če bi tudi priznali obe premisi? Najprej sploh logičen sklep po teh premisah mogoč ni. Druga premisa bi se morala glasiti: »A spoznanje tega, kar se da meriti, je neodvisno od čuvstev«, le tedaj bi bilo mogoče kaj sklepati. Tedaj se pa premisa že omaje, ker ni več v njej vse objektivno, temveč tudi subjektivna, torej pa Le Dantecu nezanesljiva prvina. In če jo tudi priznamo, je sklep le ta: torej spoznanju tega, kar se da meriti, priznajmo veljavnost! Tega, tudi tega, ne sledi pa: le tega, samo tega!

Zakaj razkladamo to, kar se bo komu zdelo šolsko? Zato, da pokažemo, kako je šola logike dandanes potrebna! Zato, da pokažemo, kako je škodovalo sicer učenemu možu Le Dantecu, da se ni učil filozofije, in kako v silni zmoti je vesel, da se je ni učil! Ves ateizem Le Dantecov sloni na rečenem silogizmu, a kako malo prida je ta silogizem! Ko bi ga uzrl starina Aristoteles, bi pač točil krvave solze ob taki bedi moderne filozofije.

Na tak silogizem opreti celo svetovno naziranje, malomarno odpovedati se Bogu in večnosti — ali ni to višek lehkomiselnosti, ali ni to pravi samomor duha? In Le Dantec celo lehkotno priznava, da so posledice ateizma res pravi samomor!

* * *

Ateist o ateizmu! — Ne more se človek načuditi, zakaj se je Le Dantec odpovedal Bogu in oklenil ateizma. Njegovi razlogi so tako malodobrni, da jih skoraj ni mogoče vpoštevati, ko nam je rešiti vprašanje, zakaj je Le Dantec ateist. Tu je morala delovati pač vsa vzgoja za ateizem; ves pouk je moral ustaliti v Le Dantecu že v mladosti neko razpoloženje, neko mentalnost, ki je dovzetna le še za to, kar je čutno, kar se vidi ali otiplje; nedostatek vsake filozofične naobrazbe, ki ga sam priznava, je kriv, da se je v njem vse duševno življenje enostransko razvilo; francoska lehkomiselnost pa mu je pomagala, da se je otresel vseh pomiselkov, vseh dvomov, ki bi ga bili kljub vsemu temu še mučili. Kaj je še delovalo, kdo ve? Kdo bi zadovoljivo rešil tako uganko? Bodisi kakorkoli, Le Dantec očitno izpoveda ateizem, a odkrito — s pravo francosko brezbrižnostjo — izpoveda tudi posledice ateizma!

Časih pravijo, da je ateist lehko prav tako dober ali še boljši človek, kakor kdo, ki veruje v Boga. Je lehko, a ni tak po logiki ateizma. Logika teizma sili človeka, da živi krepostno, logika ateizma ne pozna kreposti. Le Dantec tega o ateizmu tudi ne taji. Odgovornost, cilj, zasluženje in krivda, krepost in zlost, pravica in krivica, to so za ateizem prazne marnje.[1] Kar je nravnosti v ljudeh, to je ateizmu — evolucionizmu le dediščina dolgega socialnega razvoja. Tudi v naravi ateista je izvečine še »zasidrana ta nravna zavest.«[2]

Ali bi se bila brez božje ideje razvila nravna zavest? Analiza nam je pokazala, da nravna zavest vsebuje že vsaj temno slutnjo o Bogu. Ateist Le Dantec pa priznava vsaj to, da bi se bila težko razvila; v zgodovini človeštva, pravi, je bila nravnost vedno združena z božjo idejo; kot dediščina je ostala tudi še v naši dobi v ateistih: »mi si lehko mislimo družbo brez Boga, nravnost brez Boga, a odtod nikakor ne sledi, da bi se dejansko bila razvila brez verske ideje.«[3] Vsekako bi bila nravnost kot proizvod golega socialnega razvoja brez božje ideje nekaj docela drugega. Nravna načela in nravna dolžnost bi bile brez zmisla. Le Dantec tudi tega ne taji. »Za logičnega ateista ni nobenih načel... Če načela ne izvirajo iz Boga-Resnice, če so le prigodne socialne tvorbe preteklosti, ni nobenega razloga, da bi jim pripisovali večjo veljavo, kakor kakim socialnim potrebam sedanjosti. Za logičnega ateista — naj ponovim še enkrat — ni nobenih načel; zanj so le človeški zakoni.«[1]

---

[1] O. c. 217.
[2] O. c. 77.
[3] O. c. 85.

Le Dantec sicer izkuša tudi kot ateist ustvariti med ljudmi neko razmerje, ki je na zunaj podobno dosedanjemu etičnemu razmerju. Takole pravi: ateist mora biti skrajno strpljiv nasproti drugim, a neizprosen sam do sebe. Zakaj? Neizprosen sam do sebe: dasi je namreč ateist, vendar živi še v njem dejansko nravna zavest; če torej dela proti tej zavesti, če se vda libertinizmu, nastane v srcu razprtje, nravna zavest obsoja tako življenje in človek je nesrečen. Torej sam do sebe neizprosen! A zakaj skrajno strpljiv in popustljiv do drugih? Zato, ker ateist ve, da pravzaprav vendarle vsa nravna načela niso nič drugega kakor slučajen produkt slučajnih socialnih razmer v preteklosti. Ateist torej ve, da nima nobene pravice po teh načelih soditi in obsojati drugih...[2] Krasno igračkanje! Le nekaj bi bilo treba poprej zagotoviti: ateist bi moral biti ideal dobrote, da bi samo po tej dobroti uravnaval svoje življenje. Zakaj, sicer bi lehko takoj takole zasuknil svojo logiko: Zakaj bi ne užival življenja? »Nravna načela to obsojajo!« Kaj so nravna načela? Za ateista ni nobenih načel! »Prišel boš v razpor sam s seboj, s svojo nravno zavestjo.« Kaj je nravna zavest? Neumen ostanek neumnih časov! Čas je že, da udušim v sebi tudi nravno zavest! »Tvoje razbrzdano življenje ne bo brez zlih posledic, brez krivice nasproti drugim!« Kaj je pravica in krivica? Za ateista ni, kakor sem že rekel, nobenih načel!... Kaj bi mogel reči Le Dantec na to? Sam je pač čutil slabost svojega modrovanja o ateistu, ko je vrgel tako mimogrede vmes kratke besedice: »... ateist (če je namreč dobre narave)...« Prav tako lepo igračkanje je, ko pravi Le Dantec: Ateist ne more biti anarhist. »Anarhisti, naj govore, kar hočejo, niso ateisti... Ko bi bili ateisti, kako bi mogli pripisovati absolutno veljavo načelu pravice, ki se v nje imenu bore? Če ni Boga, je tudi pravica kakor vsako drugo načelo le podedovan ostanek iz preteklosti!«[3] Anarhisti bi Le Dantecu odgovorili: Prav zato, ker ni ne Boga, ne pravice, hočemo streti to, kar družba imenuje pravico in brani v imenu Boga! Ali bi mogel Le Dantec ugovarjati, da bi taka govorica ne bila logična?

---

[1] O. c. 90.
[2] O. c. 91.
[3] O. c. 93.

Ateista se ni bati, dokler je še »dober«, dokler ima še namreč staro dedino, nravna načela. A kaj potem, če iztrebi iz svoje duše tudi ta načela, ki ve da so le ostanek minolih vernih časov? Kaj potem? »Takega ateista bi se bilo treba bati,« pravi Le Dantec. »O takem bi veljalo, kar je dejal Voltaire: Jaz ne bi rad imel opravka z vladarjem-ateistom, ki bi mu kazalo, da me dene pod stope; prepričan sem, da bi to storil. In ko bi jaz bil vladar, ne bi rad imel dvorjanov-ateistov, ki bi jim kazalo, da me zastrupe; vsak dan bi moral požirati protistrupe. Za ljudstvo in za vladarje je torej absolutno potrebno, da je ideja o najvišjem bitju, stvarniku, vladavcu, povračevavcu in maščevavcu globoko zarisana v srca.«[1] Morda, dostavlja Le Dantec, je šteti v to vrsto ateistov velike zločince, ki se jih z grozo spominja človeštvo. Morda bi taki ateisti niti živeti ne mogli. Sploh pa nas tolaži Le Dantec s tem, da se bodo nravna načela ohranila še dolgo časa. Dobra tolažba, a slaba logika!

Morda bi logičen ateist niti živeti ne mogel? Ta misel se je vzbudila Le Dantecu in zasleduje jo s priznanja vredno odkritostjo. »O ateistih s ceste,« pravi, »ne govorim, to niso pravi ateisti. Jaz mislim,« pravi, »da bi pravi ateist ne mogel živeti. Kako naj živi človek brez ideje pravice, brez ideje odgovornosti, brez ideje zasluženja, ki so glavna gibala človeških dejanj!« A te ideje so zmotne? So, toda odtod sledi le to: »V naravi sedanjega človeka so neke osnovne zmote, ki so pa človeku za življenje nujno potrebne, tako potrebne kakor nos, usta ali srce. Srečen, da ateist ne razmišlja o tem, sicer bi moral poginiti. Ateist živi po nagonu; ravna se po svoji vesti, ne da bi mislil na to, ali je vest v soglasju z logiko... Toda,« pravi dalje, »počasi, počasi bi vsled razmišljanja vstala poleg nravnih načel vesti nova načela, ki bi morala ona sčasoma zamoriti (nevtralizirati in paralizirati)... Ko bi šel ateist do kraja ateizma, ne bi imel več nobenega cilja, nobene želje, nobenega nagiba. Sreča, da ni popolnega ateista in da so nekatera čuvstva tako vkoreninjena v naravo. Jaz vem, tudi ljubezen je dedina starih časov, vendar ljubim in logika ničesar ne zmore...« A kaj tedaj, če pride velika bol? Le Dantec zopet odkrito priznava: »Neznosna bol bi dovedla ateista nujno v samomor. Ateist more živeti le, če je srečen. Odkrito izpovem: jaz ne vidim nobene misli, ki bi bila zmožna zadržati popolnega ateista od samomora. Sreča, da ni takega ateista!«[1] Kar velja o poedincu, to velja tudi o družbi. »V zares ateistični družbi bi bil brezčutni samomor nekaj častnega; najbrže bi se sploh taka družba končala s samomorom!«[2] To je zadnja posledica logičnega ateizma — Le Dantec tega ne taji, marveč odkritosrčno izpoveda[3] —: »*V družbi, ki bi bili v njej vsi člani pravi ateisti, ki bi šli do zadnjih logičnih posledic ateizma, bi nravna vest izgubila ves socialni pomen; vsak ateist bi se ravnal po vesti le tedaj, kadar bi to njega osebno zadovoljilo; kaj mislijo drugi, to bi bilo zanj brez vsake obveznosti; taka družba samih ateistov bi se naravno končala z epidemijo brezčutnega samomora . . .*«

---

[1] O. c. 94, 91, 70.

Človek, ki to bere, bi mislil, da se Le Dantec le hlini ateista, da bi pokazal na posledicah ves nezmisel ateizma. Ampak ne, Le Dantec je ateist. Petnajst let njegovega delovanja priča o tem. Po našem mnenju tiči v tej izpovedi Le Danteca nekaj umetnosti. Zdi se nam, da hoče tudi s to izpovedjo delati za ateizem, češ: Vidite, jaz se dobro zavedam, kam vede logika ateizma, toda resnica nad vse! Jaz vidim posledice, a resnice ne smemo soditi po koristi in škodi, po logiki čuvstev, temveč le po nesebični logiki dejstev. Jaz vidim socialni samomor kot zadnjo posledico ateizma, a to me ne moti: jaz sem ateist! To namero ima, mislimo, Le Dantecova izpoved.

Toda — in to bodi naš sklep! — ali niso posledice ateizma tako strašne, da morajo pretresti tudi ateista? S stolice, na kateri sedi Le Dantec, slavljen in občudovan, obsut z dobrinami tega sveta, je lehko modrovati o »dobrih« ateistih, ki imajo sami zase le odpoved, a za druge sočutno ljubezen, dasi vedo, da je brez Boga vse ničevo, ničeva vsa načela, ničevo vse to, kar se imenuje krepost in pravica; a kaj bo z ljudmi, ki se morajo boriti v trdem boju življenja z bedo in prevarami, s skušnjavami in živalskimi nagoni? kaj bo ž njimi, če jim iztrgate z božjo idejo vero v pravico, vero v večno veljavo nravnih dejanj? Vi pravite: kaj nam zato, resnica nad vse! Resnica nad vse, toda ni li sumljiva »resnica«, ki žene ljudi v propast? Socialni samomor, pravite, da je zadnja posledica ateizma. Torej, če je ateizem resnica, je zadnja posledica resnice nujna vseobča propast! In vendar ste vi biologi in evolucionisti vedno klicali, da je **resnica življenje!** Če je resnica življenje in v resnici življenje, tedaj priznajte, da je že samo radi tega ateizem strašna zabloda človeškega duha, ker je **ateizem — smrt. Naj torej živi življenje, naj živi resnica, ki daje življenje — vera v Boga!**

---

[1] O. c. 100.
[2] O. c. 107.
[3] O. c. 113.

Evolucionizem v estetiki.

Spisal Franc Bregar.

Evolucionizem je geslo današnjih dni. Razvojna teorija je zavladala v vseh panogah znanstva; naravoslovje je le veda, ki zasleduje večni razvoj od mrtve materije do prve živeče stanice in do mislečega človeka; filozof-evolucionist je vrgel metafiziko ter z njo vso filozofijo v kot, ker ni mogoče doseči objektivne resnice: vsi principi so le enodnevni pojavi razvijajočega se duha; moderna etika si ne pripisuje več objektivne veljave: neuki ljudje sicer mislimo, da so nam zapisana v srcu prva etična načela tako neizbrisno, kakor je bil neizbrisno vklesan dekalog v trdi kameniti ploči, ki ju je dal Bog Izraelcem v puščavi — pa se motimo. — Vse, vse je begótno!

Ko je evolucionizem tako prehodil s koraki zmagavca vsa polja moderne vede, se je slednjič ozrl tudi na ponižno njivo estetike. In pričakovati je že bilo, da mu bo tukaj zmaga kaj lahka. Saj v zgodovini umetnosti res opažamo neprestano valovanje: v glasbi, vpodabljajoči umetnosti in literaturi nastajajo dan za dnevom nove oblike, razne struje se porajajo in umirajo. Kje je lepota, večna, objektivna lepota? Zgodovina vsake umetniške stroke nam dokazuje, da o objektivni lepoti najbrže niti govoriti ne moremo. Koliko je umetnikov, ki jim je občinstvo dolga leta, celo desetletja pelo nebeško slavo in ki jih mi sedaj niti ne poznamo, če pa jih poznamo, se jih spominjamo z nasmehom. Do najnovejšega časa smo občudovali Rafaela in njegovo šolo; in vendar gre že beseda, da je treba iskati izvor prave umetnosti pred njim, pri predrafaelitih. Celo naša literarna zgodovina, ki stoji pred oltarjem umetnosti bolj ponižno in pohlevno, kot je stal grešni cestninar v templju, bi nam mogla našteti podobnih zgledov . . .

Tako to neprestano valovi. Ko stare oblike izgube svojo privlačno silo, tedaj nastopi mladi zarod s fanfarami in bojnim krikom, podere vse staro in začne iznova zidati. Toda za njim že zopet čaka mlajši naraščaj s svojimi pravicami in zahtevami, ki zopet ruši in zopet zida. Kdor ne veruje, da se tako res godi, naj le naglo prelista umetnostno zgodovino in naj odgovori: Kaj je lepota, večna, objektivna lepota?

Nekateri menijo, da je Böcklin edini veliki umetnik, ki ga je rodilo XIX. stoletje.[1] In vendar se je dvignila proti njemu cela stranka slikarjev, ki ga obsoja. — Odgovorili bi morda lahko, da ta in podobna dejstva še ne dokazujejo evolucionizma v estetiki, ki taji lepoti vsako objektivnost. Kajti tudi za resnico se bije večen boj, a nam to še ni dokaz, da ni objektivne resnice. Celo nasprotno! Jaz pravim: da, ti trdiš: ne — torej mora biti objektivno resnična ta ali ona trditev, ker obedve nista. In z lepoto je isto. — Toda zdi se, kakor bi primera resnice z lepoto ne bila popolnoma pravilna. Objektivna resnica obstoji v tem, da se krije moj pojem o kaki stvari s stvarjo, kot je sama na sebi. In lepota? Veliki učenik sholastike je definiral pojem lepote zelo kratko in dobro: quod visum placet, kar občuteno ugaja. Kriterij resnice je kongruenca pojma s stvarjo, kriterij lepote pa slast (seveda samo duševna, estetiška slast). Toda ali ni s tem spodmaknjena estetiki vsaka objektivnost? Kajti postavimo ob impresionistično pokrajinsko sliko podobo, ki jo je naslikala trda roka in okorna fantazija kakega kmetskega risarja. Reči moramo, da sta obedve lepi, ali pa, da ni nobena, če ohranimo načelo, da je slast kriterij lepote. Ob tej sliki se bo namreč naslajal del izobraženega občinstva, ono bo občudovala vaška publika, nobena pa ne bo vseh zadovoljila.

Jasno je tudi, da tu ne more odločevati numerična večina. »Kompaktna večina nima nikoli prav,« pravi Ibsen, in to velja tukaj prav gotovo. Masa ljudstva je tako malo estetsko izobražena, da ljubi še vedno karikaturo umetnosti, in vrhutega tudi nima pravice zahtevati od mene, da uklonim svoj okus njenemu, ko sta vendar obadva enakopravna pri presojevanju lepote. Toda ravnotako ne smejo terjati izobraženci od ljudstva priznanja za dela, ki mu ne vzbujajo nobene slasti. — Kaj tedaj?

---

[1] Tako pravi n. pr. univ. prof. Jos. Strzygowski v svoji najnovejši knjigi »Die bildende Kunst der Gegenwart«. Quelle u. Meyer. Leipzig. 1907. Str. VIII.

Včasi smo definirali klasicizem kot tista umetniška dela, ki veljajo za vse čase in vse ljudi. Klasicizem bi torej bil kakor neko nezasluženo razodetje večne lepote nam nevednim ljudem, ki je zastonj iščemo. To bi bil vendar nekak, dasi slab, odgovor na vprašanje o objektivnosti lepote. A novejši čas že zavrača to definicijo klasicizma. Tako se ji je moderni nemški pisatelj in estet Hermann Bahr naravnost uprl in odreka stari, zlasti grški umetnosti v današnjih časih vsako vrednost. Izdal je zbirko estetskih in filozofičnih razprav,[1] v kateri zagovarja evolucionizem tudi v umetnosti. Knjiga je pisana v blestečem slogu in lepem jeziku, duhovito, toda z logiko, ki dokazuje, da je Bahr prej umetnik nego filozof. A vendar je zanimiva in značilna za naš čas, ko se na ta način popularizirajo teorije Taineja, velikega začetnika estetskega evolucionizma.

Bahru je umetnost sad vsakokratne kulture, ki mu je zopet izraz odnosov človeka do samega sebe, do bližnjega, do preteklosti in prihodnosti. Toda »razmerje ljudi med seboj se menja, s tem se menja seveda tudi to, kar je dovoljeno in kar je prepovedano, in tako se menja počasi celo čuvstvo, ki ga ima vsak človek o življenju.«[2] Tudi človek se neprestano izpreminja in se bistveno razločuje od človeka, ki je živei v prejšnji dobi razvoja. »Vsi smo igravci, vsi se tako zatajujemo in izpreminjamo, da se včasih samih sebe ustrašimo, in vedno močneje čutimo, da je vse življenje izprememba in da mi nismo nič, a moremo vse postati.«[3] — Tako se bistveno izpreminja kultura, ki poraja umetnost, tako se menja človek, ki jo ustvarja; in če je kultura, ki je bila nekdaj koristna, sedaj škodljiva, bo tudi umetnost, ki je bila nekdaj lepa, sedaj grda.

Bahr je toliko dosleden, da to tudi trdi. Zato zametuje vso veliko umetnost preteklosti, ker je bila rojena v prejšnjih vekovih in je torej bila samo za tiste čase lepa. »Velike drame, visoke tragedije so mi zoprne in zdi se mi neokusno, da se dajo ljudje naše kulture iz navade od njih varati, ko vendar tega ne potrebujejo prav nič več... Jaz sem nasprotnik Grkov, Calderona, zlasti pa Shakespearja. Dobro vem, da so vsi ti služili kulturi svojega časa, da je celo ta kultura šele po njih postala mogoča in bi morda niti ne bila nastala brez njih... A vendar menim, da smo postali drugačni, da nam ona kultura ne more več zadostovati in da je torej nespametno, če se poslužujemo sredstev stare kulture, ko se borimo za novo. Seveda govorim vedno le o nas, ki menimo, da čutimo v sebi že višjo obliko človeka. Nižjim ljudem pa seveda tudi v bodoče ni treba odtegovati iger.«[1] Bahru je nastala grška drama popolnoma iz svojega časa in le za svojo dobo, bila je zahteva tedanje kulture in se je razvila skoro mehanično takole: V prvih, mitičnih časih so živeli Grki divje in nebrzdano. Vedno preseljevanje, boji za živež in posest, vse polno nedružabnih nagonov, ki so nasprotovali redu in splošni blaginji. Tedaj vstane velik mož med narodom, ki pomiri divjo kri mladega ljudstva z zakoni, ki se jim narod pokori najprej iz strahu pred kaznijo, pozneje zaradi ponosa in zavesti časti. Tako so se prejšnji divji nagoni nekoliko umirili, a izginili še niso, temveč živeli skriti in potlačeni globoko v srcu in bati se je bilo, da bruhnejo vsak čas z nebrzdano silo na dan. Kajti nagon se pomiri, če se udejstvuje; če ga pa udušite, se izprevrže in rodi stokratno gorje, ker se natora ne da izgnati.[2] Dokaz za to nam je histerija, ki nastane, če človek duši močne afekte in jih siloma skuša pozabiti, ko naj bi jim pustil prosto pot in se tako ohranil v ravnotežju. Strasti se izprevržejo in se pojavijo kot bolezen, ki se pa da najbolje ozdraviti, če se ponudi bolniku priložnost, da se zatrte strasti udejstvujejo.[3] — Tako histerična je bila vsa grška kultura. Dasi je bilo v Grkih še vse polno temnih nagonov iz mitične dobe, so jih skrbno zakrivali z raznimi čednostmi, z možatostjo, junaštvom, zavestjo časti. Strasti so bile zakrite, toda ne mrtve, in če bi izbruhnile, bi razdejale v enem dnevu, kar so zidala stoletja. »Toda tedaj je imel narod še toliko moči, da je iznašel zavod, ki mu je pomogel najbolje reagirati na histerijo. Tragedija... spominja od kulture bolni narod tistega, česar se on neče več spominjati, spominja ga slabih afektov, ki jih zakriva, spominja ga prejšnjega divjega človeka, ki še vedno čepi in z zobmi škriplje v sedanjem olikanem Grku, in mu raztrga verige in izpusti zver, dokler se ne nadivja in dokler se človek, vsled razburjenja potolažen, zopet ne vrne k mirnemu življenju.«[4] — Toda sedanji človek je popolnoma drugačen. Vsi tisti divji nagoni so že zdavnaj zamrli v njem in zato mu sedaj ni več treba tragedije, ki bi ga čistila in dušila v njem dremajoče strasti. »Nečemo se delati lepših kot smo, ampak kdo med nami je željen krvi in pobojev ali kdo je samo zavisten, kdo je tako hudoben, da se sam zasači pri hudodelstvu, če vidi Jaga ali tretjega Riharda?«[1] Zato spada tragedija sedaj med staro šaro, treba je začeti stvarjati popolnoma novo umetnost, ki bi odgovarjala naši kulturi, ki je pa sedaj še ne moremo nazvati s pravim imenom. »Imenoval bi jo mitično umetnost, ker si ne morem misliti, kako bi mogli sicer priti k novemu življenju, če ne naslikamo svojih želja tako ogromno in grozeče na nebo, da se staro človeštvo zgrudi prestrašeno pred njimi, če ne dobimo moči ustvariti mite, po katerih bi se učili naši nasledniki živeti."[2]

---

[1] H. Bahr: Dialog vom Tragischen. S. Fischer. Berlin. 1904. Str. 151.
[2] O. c. 46.
[3] O. c. 72.

---

[1] O. c. 10.
[2] O. c. 14 in sl.
[3] O. c. 17 in sl.
[4] O. c. 23.-24.

To se pravi: Tragična umetnost ni več umetnost, ker je bila umetnost podčloveka; sedaj pa jadramo v drugi tok razvoja, ko nastopi nadčlovek in njegova umetnost.

Sedanja kultura bo seveda šele v prihodnosti rodila svojo lastno veliko umetnost, ko se otrese človeštvo starih tradicij, toda njeni začetki so že tu. Kajti po Bahrovem mnenju imamo že strujo, ki jasno označuje moderni čas, v katerem se je razvila, ki jasno priča o glavni težnji nove dobe, o splošnemu evolucionizmu. Ta struja je impresionizem.[3] Tudi Bahr priznava, da je ta v prvi vrsti samo novo sredstvo za predstavljanje likov, samo nova tehnika. Moderni slikarji ne mešajo več po starih vzorcih barev, da nato z njimi oživljajo platno, ampak razkrajajo barvo v mnogobrojne pike in lise, ki se stapljajo in delujejo kot ena sama barva, če jih človek ogleduje iz daljave. Ta tehnika ima torej dve prednosti: prvič, barve so živahnejše in izrazitejše; drugič, nudijo impresionistične slike gledavcu poseben užitek, ker iz bližine ne opazi na njih drugega kot neredno množico lis, a če se od slike oddaljuje, vstajajo iz kaosa barev vedno določnejši liki, dokler se v primerni razdalji ne strnejo v lepo celoto.

Toda to je le ena značilna lastnost impresionizma; druga, važnejša je njegova jasno izražena subjektivnost, katero Bahr poudarja. Stari slikarji so ustvarjali realistično, svet so slikali tak, kot je. A moderni ne več tako. Oni priklepajo na platno samo posamezne svetlobne reflekse, ki jih navadni ljudje niti ne vidijo.

---

[1] O. c. 30.

[2] O. c. 34.

[3] »Impressionismus« v navedeni Bahrovi zbirki. Str. 102. in nasl.

Če stoji beloobečeno dekle v travi, pada na spodnji del krila nežen zelen refleks iz trave in modern slikar ga bo naslikal. Bahr trdi, da bi srednjeveški umetnik tega ne bil smel storiti, ker je takratni čas bil tako malo subjektivističen. Krilo je belo, tako ga moramo tudi naslikati in refleksi nas nič ne brigajo! Če bi bil Leonardo odkril skrivnosti impresionizma, bi mu bili rekli: »Pri vas se spaja vse vprek, telo prehaja v telo, vse se staplja, saj niti ne vemo, kaj je svetloba na telesu in kaj telo samo, vse se staplja! Naš ljubi, trdni svet ste izpremenili v tekočo zmes! Mislim, da so temu vzrok vaše dobre, jasne oči. Postale so ošabne in se drznejo vse same opraviti: kajti vaša slika nam prikazuje svet v resnici tako, kakor bi se nam zdel, če bi imeli same oči. Toda ljubi Bog vam je dal tudi prste, da morete tipati; in če otipljete, tedaj zapazite meje teles in spoznate, da je vsako trdno ločeno od drugega in se ne staplja, kot na vaši sliki.«[1]

Tako Bahr dokazuje, da je impresionizem mogel nastati šele v zadnjem stoletju; kajti prej, ko so ljudje še menili, da morejo spoznati svet, kakor je v resnici, bi bilo slikarstvo, čigar značaj je iluzija, nerazumljivo in absurdno.[2]

* * *

Sedaj stoji problem pred nami, in kaj naj rečemo?

Na prvi pogled je jasno, da niso Bahrova izvajanja nič več kot duhovita špekulacija, ki ji sledimo z zanimanjem, slednjič pa odkimamo z glavo. Sophokles je hotel s svojimi tragedijami reagirati na zle nagone svojega naroda, za njim ravnotako Calderon in Shakespeare in vsi drugi poznejši mojstri tragične umetnosti? — Vsakdo izprevidi takoj, da tako kombinira le modern »iščoč« človek, ki ne čuti več trdnih tal pod seboj in se izgublja v fantastičnih sanjarijah. Zato je Hermann Bahr dosledno in previdno napisal za geslo svoji knjigi Goethejeve besede: »Ich kenne mich auch nicht und Gott soll mich auch davor behüten.«

Toda recimo, da bi bila Bahrova izvajanja resnična; tedaj je dvoje mogoče: Morda umetniki niso čutili nikake potrebe razodeti lepoto, ki so jo bili uzrli, ampak so bili samo veliki socialni reformatorji. Ravnotako pa tudi občinstvo ni imelo pojma o lepoti, ampak je v takozvani umetnosti le iskalo rednega pota, po katerem bi mirno izpeljalo svoje nedružabne nagone. V tem slučaju bi o umetnosti niti govoriti ne mogli in estetika bi bila rodna sestra marksizma, po katerem je vsa materialna in duševna kultura le izraz vsakokratnih gospodarskih razmer. — Toda Bahr je menil drugače: čut lepote je vedno živel in umetniki so bili socialni reformatorji, toda tudi umetniki. Kakor hitro pa ni imel njih socialni poklic več pomena, je ponehala tudi njihova umetnost. Nastopila je nova doba z novimi poklici in novo umetnostjo. In to je resnična oblika estetskega evolucionizma.

---

[1] O. c. 110.

[2] O. c. 111.

Zdi se mi, da doslednemu estetskemu evolucionistu ni mogoče dokazati objektivnosti lepote, kakor ni mogoče prepričati doslednega skeptika o objektivnosti resnice. Vsak dokaz je brezuspešen, ker je circulus vitiosus: dokazuje na podlagi logičnih principov, katerih nasprotnik ne priznava. Isto je v estetiki. Če kdo a priori zavrača objektivno lepoto, mu ni mogoče do živega. Lehko se mu reče, da s tem svojim naukom dá znak za anarhijo v umetnosti, ker v tistem trenutku, ko se proglasi ta princip, neha umetnost in kritika: vsako umetniško delo je lepo in grdo obenem, vsaka kritika je pravična in krivična hkrati; lehko se mu reče, da sta potemtakem Homer in pevec kupletov v varietéjih enakopravna umetnika, da se Chopin nič ne razločuje od samoukega vaškega komponista — on bo to vse priznal, pa bo ostal evolucionist.

Če torej kdo aprioristično taji objektivnost lepote, ga ni mogoče preveriti o nasprotnem; toda če skuša dokazati, da je lepota res subjektivna, tedaj se mu dokaz ne posreči. Navedli smo že njihov argument iz neprestanega menjavanja umetniških struj. Priznati moramo, da je dejstvo samo resnično. Toda ali ni vsem tem strujam prav nič skupnega? Nihče ne more tajiti, da vendar vse vpoštevajo prve estetične principe, da so vse zgrajene na elementih lepote, ki so v vseh časih in pri vseh ljudeh enaki. Prvi princip (lepo je resnično) nahajamo izražen v početkih grške umetnosti in potem vseskozi do modernega realizma. Homer nam je drag, ker slika svoje junake tako resnično in naravno, in Tolstoj ravnozato. Nasprotno pa nam je deus ex machina grških dramatikov ravnotako zoprn kakor bolni junaki današnje psihološke umetnosti, ki se postavljajo v najneverjetnejše duševne poziture. Oboje je neresnično, zato ne lepo — princip je isti v stari kot v novi dobi. Če se kdo sklicuje na maso ljudstva, ki kupuje in razstavlja slike in kipe, ki so le ena sama velika anatomična napaka in ki so torej popolnoma nasprotni prvemu principu umetnosti, ter plačuje drage denarje za literarne produkte, ki so vse prej kot umetniška dela — tedaj ne dokaže s tem ničesar. Kajti če imajo široki krogi občinstva na teh slikah in kipih sploh kak umetniški užitek, tedaj se to zgodi gotovo zato, ker ti vsaj kolikor toliko odgovarjajo resnici. Naj je človeška postava ali drevo ali kaj drugega še tako napačno naslikano, v glavnih obrisih se vendarle sklada s pravilnim vzorom v naravi — in potem je prvi princip estetike upošteval umetnik in občinstvo.

Isto je z drugimi zakoni estetike. Zakon enovitosti v mnogoterosti in mnogovrstnosti v enoti, zakon proporcije in simetrije itd. so poznali in uporabljali najstarejši umetniki, kot ga poznajo in rabijo moderni.

Da pa nastajajo vedno nove struje v umetnosti, je umljivo. Kajti časi se menjajo, nove razmere imajo svoje pravice, katere uveljavijo tudi v umetnosti. V prvi dobi nastaja epos, poln sveže sile mladega naroda. A čim višje se dviga kultura, tem več novih vprašanj giblje človeškega duha, ki jih skuša tudi umetniško izraziti. Zato opažamo, da je epika v našem času skoro popolnoma opešala, ker ni več velikih zgodovinskih dejanj, in se je vse naše življenje nekako poduhovilo. Ravnotako je umljivo, da je modernemu senzitivnemu človeku simpatična impresionistična umetnost, ki vidi in slika najfinejše svetlobne reflekse, ko se je srednji vek, ki je bil krepkih moči in zdravih živcev, nagibal v slikarstvu k realizmu. Toda vsaka umetniška struja zida na istem temelju lepote in v toliko je vsaka lepa. Boj med zastopniki različnih umetniških naziranj je velikokrat krivičen, ker navadno pripisuje vsakdo sebi vso lepoto, nasprotniku jo pa popolnoma odreka: ena struja je morda idealu lepote bližja kakor druga, toda ideala ne doseže nobena in tudi tista, ki je od njega najbolj oddaljena, ima kolikortoliko deleža pri njegovi popolnosti. Seveda so mogoče in so se tudi pojavile v zgodovini umetnosti velike estetične zablode, a elementi lepote se ne dajo prezreti nikjer.

Zanimiva je tudi tu analogija med lepim in resničnim. Prvi metafizični principi so se ohranili od začetka človeškega rodu do danes. Tajiti jih moremo le tedaj, če prisilimo svojo naravo k temu, ker so vsakemu zdravemu razumu evidentni. Toda zgodovina filozofije nam priča, da so se rabili jako različno. Ostrejši um jih zna spretneje spajati in izvaja iz njih dalekosežne posledice; ravnotako spaja nadarjen umetnik estetske principe in čim spretnejši je pri tem, tem lepša je umetnina. Toda način spajanja je različen, metoda in tehnika se izpreminjata. Srednji vek je ljubil špekulacijo v filozofiji in realizem v umetnosti, naš čas ceni bolj empirijo in impresionizem; resnico in lepoto pa poznata oba, a kateri je bogatejši, bo pokazala zgodovina.

Tako smo videli, da vsebuje sholastična definicija lepote (quod visum placet) veliko več kot se dozdeva na prvi mah. Ta »placet« ne pripušča suverene oblasti raznim okusom, ampak suponira neizpremenljive estetične principe, ki izključujejo v bistvenih stvareh različnost okusov.

Toda s tem — poreče morda kdo — da so ostali estetični zakoni do danes neizpremenjeni, še ni dokazano, da so tudi neizpremenljivi, to je absolutno objektivni. A tudi to je jasno. Zakoni nujno zahtevajo zakonodavca in kakor metafizičnih in etičnih zakonov, tako tudi estetskih zakonov ni mogel nihče drugi zapisati z mogočno roko v človeško dušo kakor Bog. Njegovo bistvo pa, Njegova volja, s katero nam je dal zakone, je večna in neizpremenljiva in zato so taki tudi Njegovi zakoni: lepota je neizpremenljiva, absolutno objektivna; je namreč razodetje božje in božja apologija.

Narodni politiški program.

Državni poslanec prof. dr. Jan. Ev. Krek.

Politiški programi se morajo postaviti na konkretna tla; sicer se ne morejo vzdržati, in stranke, ki se jih poprimejo, propadejo ž njimi vred. To načelo se da lepo zvezati z idealnimi cilji, brez katerih tudi ne more biti trajno nobene politiške stranke, in zato tudi ne nobenega programa. Takozvane realistiške stranke imajo ravno zato toliko nasprotstev, ker ne priznavajo nobenih stalnih idealnih ciljev. Zanimivo je opazovati na Češkem, nekaj tudi že na Hrvaškem, kako se politiški realizem smatra kot narodna nevarnost, proti kateri se je treba z vso odločnostjo bojevati. Nebrojnokrat čujemo, kako realisti raznarodujejo, kako jemljejo narodnemu gibanju ves polet, kako izkvarjajo v tem zmislu zlasti mladino.

Vredno je, da za ta pojav poiščemo globljih vzrokov. Realist se drži načela, da mora biti politiški program konkreten, zvezan z življenjem, stoječ na dejanskih razmerah. Zato kritikuje neizprosno in brez usmiljenja razne politiške stranke in jim v živih barvah kaže njihovo abstraktno ideologijo, šiba hipnozo, v kateri se vdajajo blestečim puhlicam brez jedra, analizuje logiko v programih in praksi; in vsled tega je seveda kritika huda — mrzel curek na vroča srca, prozaiška resnost v poezije polnem čuvstvenem politiškem življenju. Realist, kakor se je danes tipiško razvil na areni javnega življenja, pa preko kritike ne pride najprej. Vse pojave v javnosti izkuša razumeti iz danih psihiških dispozicij in logiških premis; vse razlaga, tolmači in celo opravičuje; prognoze za bodočnost pa nima, in če jo ima, je žalostna. Že iz tega se lehko razvidi, da realistiška politika ni zavoljo tega škodljiva, ker se giblje na realnih tleh, marveč edino zato, ker v sedanji obliki ni nič drugega nego evolucionizem v politiki. Evolucijsko načelo, ki ne priznava nobene stalne resnice, razen v matematiki, nobene stalne etike, nobenega stalnega prava, je seveda nesposobno, da bi svoje kritiško delovanje gledalo v luči stalnega ideala.

Kritika je pa potrebna. Prvi pogoj zanjo je zgodovinski študij. Politiški razvoj se mora poznati dodobra. In tu manjka. Šola v tem oziru ničesar ne da. Ogibljejo se vsake besede, ki bi mogla dijaku dati jasnosti v tem oziru. Noj, ki se skriva s tem, da glavo vtakne v pesek! In vendar bi bilo nujno, da se zgodovina že v srednjih šolah peča tudi s temi vprašanji. Politiški programi in njihov razvoj so podlaga, ki se na nji snujejo zunanji dogodki. Zlasti se pa v naših dneh narodni programi ne smejo prezirati. Šola pač ne more imeti neposrednjega namena, da bi vzgajala aktivne politike; mora pa skrbeti za to, da se politiško življenje more pravilno umevati.

Iz narodno-politiške zgodovine južnih Slovanov naj naš članek nekaj poglavitnih točk fiksira in pojasni. Ne bo brez haska!

* * *

Pisec teh vrstic je že pri par prilikah javno pojasnil, kdaj je prišlo politiško življenje na Hrvaškem na poševno ploskev, ki ne more do danes ž nje. Stvar je pa vredna, da se obravna v znanstvenem listu. Hrvaška država je bila do l. 1790. popolnoma samostojna; v vseh stvareh je odločevala sama, tudi v vojaških, prometnih in finančnih. Z Ogri je imela samo skupnega kralja, ki ga je pa sama izvolila. Hrvaški sabor je odločeval v zakonodajnem oziru; ban je pa zvrševal njegove sklepe. Umljivo je, da so politiške razmere zahtevale često dogovor med Ogri in Hrvati. V ta namen je hrvaški sabor pošiljal v ogrski zbor po nekaj zastopnikov (navadno dva ali tri) — nuncijev, ki so pa dobili od svojega zbora natančno navodilo — inštrukcijo —, kako naj se vedo. Sami od sebe niso smeli ničesar ukreniti. Sklepi ogrskega zbora niso bili veljavni za Hrvaško, če so se tudi sklenili v navzočnosti nuncijev, dokler jim ni pritrdil hrvaški sabor. Do leta 1779. je imela Hrvaška tudi svoj posebni urad — banalni svet, ki je posredoval med kraljem in hrvaško kraljevino. Tega leta je pa Marija Terezija iz centralistiških namenov ukinila banalni svet in izročila njegove posle ogrskemu namestništvu. Pripomniti pa moramo, da ta določba ni mogla imeti toliko časa ustavne veljave, dokler ni pritrdil hrvaški sabor. To se je zgodilo l. 1790.

Sabor, ki je začel zborovati dne 12. maja 1790 v Zagrebu, je pričel tisto politiko, katera je dala Madjarom priložnost, da svoj šovinistiški program raztezajo tudi nad hrvaško kraljevino. Šlo je za to, da se določi navodilo za nuncije, ki so se imeli poslati v ogrski zbor, sklican dne 6. junija imenovanega leta. Pri tej priliki sta se sklenili dve osnovno važni stvari: 1. Odobril se je ukrep Marije Terezije, da se Hrvaška podvrže ogrskemu namestništvu. V navodilu beremo: »Dokler se ne osvoje tisti deli Hrvaške, ki jih imata sedaj Turško in Benetke, in dokler se ne dobi toliko število županij, da bodo mogle vzdržavati svojo višjo politiško oblast (dicasterium), bode prejemalo preostalih šest županij naredbe od namestniškega sveta; zato naj se vedno v ta svet sprejemajo hrvaški uradniki (t. j. svètniki, tajniki in zapisnikarji) po razmerju šest hrvaških in slavonskih županij.« Iz tega vidimo, da je sabor spoznal, kako nevarno igro pričenja, in da jo je izkušal olepšati s tem, da ji je v besedah dal samo prehodnji značaj. 2. Sabor je sam uničil svojo finančno samostojnost in se podvrgel ogrskemu državnemu zboru v finančnih stvareh. Takole slove navodilo: »Posel povečanja ali zmanjšanja davkov naj se odslej razpravlja v skupnem (ogrskem) zboru in ne drugje.«

Jasno je, da so Madjari z velikim veseljem zgrabili ta dva sklepa in v svojem zboru so v 58. členu zakonodavno sklenili, da bodo odslej hrvaške županije prejemale naredbe od ogrskega namestništva; v členu 59. pa, da bo o hrvaških davkih razpravljal skupni zbor, toda posebej od ogrskih davkov. Madjari so potemtakem vsaj v obliki še bolj varovali hrvaško samostojnost nego Hrvatje sami. Od tega časa se pričenjajo ogrsko-hrvaški boji, od takrat datira hrvaško vprašanje. Na poševni ploskvi je hrvaška samostojnost prišla do današnjih razmer.

Kje pa je razlog, ki nam more tolmačiti postopanje hrvaškega sabora? Mislec se ne more zadovoljiti s psovko izdajstva, ki jo meče krog sebe omejena dnevna politika. Objektivno je bilo sklepanje hrvaškega sabora res pravo narodno izdajstvo, subjektivno pa si dalekosežnosti svojih sklepov poslanci niso bili v svesti. Upreti so se hoteli germanizatorsko-centralističkim namenom dunajske vlade in zato so iskali zaveznikov pri Ogrih. V tem oziru je bil njihov sklep reška resolucija v prvi izdaji. Dne 6. maja 1784 je namreč Jožef II. izdal naredbo, da se mora v treh letih zameniti dotedanji latinski uradni jezik na Ogrskem, Hrvaškem in v Erdelju z nemškim. Kdor se v treh letih ne nauči nemščine, ne more biti ne uradnik, ne član zakonodajnih zborov. Nezmiselna germanizatorska politika je preslepila hrvaški sabor, da se je vrgel Ogrom pod noge. Za prvi sklep, ki smo ga zgoraj opisali, je tu dovolj razlage, ne pa za to, da so Hrvatje zavrgli svojo finančno samostalnost. Ta drugi sklep, ki je še dalekosežnejšega pomena nego prvi, pa izvira iz ljudske politike Jožefa II. On je hotel izvesti politiško enakost svojih podložnikov in zato je predvsem izkušal osvoboditi kmečki stan. Kmetje in meščani so plačevali pravzaprav ves davek, pravic pa vsaj prvi niso imeli nobenih. Zato je hotel Jožef II. naložiti davek tudi plemstvu in duhovništvu. Plemiči v hrvaškem saboru so se bali za svoje žepe, in da bi jih ložje varovali, so se v finančnih zadevah podvrgli Ogrom, kjer so vladajoči velikaši imeli prav tiste interese kakor oni. Krivda hrvaškega sabora je dvojna: v državnopravnem in finančnem oziru; prvo je izzvala neumna državna politika dunajske vlade, ki je hotela iz Avstrije ustvariti nemško velevlast; drugo pa je sprožila aristokratska sebičnost, skrb za gmotne koristi. Nepobitno nam kaže ta dogodek, da se demokratiško načelo ne da izvesti samo na ekonomskem polju, marveč da mora seči tudi na politiko, notranjo in zunanjo. Priznavati moramo vladi Jožefa II. v nekem oziru demokraško smer, toda ta smer je bila neizvedljiva vsled napačnega temeljnega načela, ki mu je imela služiti. Ne spuščamo se tu v vprašanje, kaj je mislil Jožef II. Vse njegovo delovanje nam priča, da je politikoval bolj s srcem, nego z razumom, in da je bil pravzaprav le orodje v rokah drugih. O politiki njegove vlade pa moramo reči: Demokraško načelo ji ni bilo podlaga, marveč le sredstvo za dosego centralistiško-germanizatorskih namenov v zmislu puhlega Voltaire-Friderik II.-Kaunitzovega svobodoumja. Zato je tudi sramotno propadla in rodila absolutizem, zanemarila državni razvoj, dovedla do socialnih in narodnih revolucij in bojev, ki trajajo še danes.

* * *

Še na eno znamenitost hočemo opozoriti svoje bravce iz zgodovine narodne hrvaške politike. Germanizatorske določbe Jožefa II. so med Madjari rodile sklep, da se uvede madjarščina namestu dotedanje latinščine za uradni jezik. Umevno! Če so med Nemci sprejeli namestu latinskega jezika nemščino, so morale logično nenemške države vsaka svoj narodni jezik uveljaviti v javnem življenju — v šolah in v uradih. Madjari so to razumeli. Seveda so pri tem napravili krivico nemadjarskim narodnostim svoje države, toda tudi za to krivico je pravzaprav odgovorna dunajska vlada. Ko bi bila ta sprejela v svoj demokraški program tudi narodno enakopravnost, bi se to ne bilo moglo zgoditi. Tako je pa ravno utrdila madjarske plemiče in velikaše, katere je po svojih demokraških načelih hotela ravno oslabiti, in jim vzeti ekonomske privilegije. Če bi se bila res naslonila na ljudstvo, bi bila morala potrditi tudi vsakemu ljudskemu jeziku naravne pravice; s svojim krivičnim postopanjem je pa samo izzivala nove krivice. Hrvatje pa niso spoznali politiške logike, ki jim jo je ponujala germanizatorska dunajska vlada. Po madjarskem zgledu bi bili morali tudi oni svoj hrvaški jezik uveljaviti v šolah in v uradu, a ne, tiščali so še vedno s svojo latinščino. Od l. 1790.—1847. imamo na Hrvaškem čudoviti pojav, da se narodna politika razvija brez narodnega jezika. Hrvaški narodni politiški program ne obsega gledé na narodni hrvaški jezik nobene točke. Kolikor nam je znana zgodovina narodno-politiških bojev, nimamo za to nikjer nobene analogije. Kdor tega dejstva ne pozna in ga ne upošteva v njegovem ogromnem pomenu, seveda ne more razumeti ne hrvaške politike, ne takozvanega jugoslovanskega vprašanja.

Kdo se bo čudil Madjarom, če so načelo svojega narodnega jezika hoteli raztegniti tudi na Hrvaško? Hrvatje bi se bili mogli ustavljati njihovim težnjam v tem oziru samo na podlagi svojega narodnega jezika. Stoječ na svoji latinščini so bili že naprej tepeni.

Zato nam je umljivo, da so se pomalem vdajali, in da se je naposled v hrvaških šolah podučevala madjarščina kot obvezen predmet. Madjari jim sicer niso mogli takoj vriniti svojega jezika v urade, toda marsikje, zlasti v občevanju z namestništvom so preluknjali tudi v tem oziru hrvaško samostojnost. Od l. 1790. imamo vedne boje v tem oziru, ki so se šele potem jeli razvijati za Hrvate na bolje, ko so ti sprejeli svoj narodni jezik v urade in šole. Prezreti ne smemo, da so se v tistih šolah, ki so pač po sklepih hrvaškega sabora gojile madjarščino, zanemarjale pa hrvaščino, vzgojili unionisti ali madjaroni. Madjarščina se je lepo razvijala, slovstvo se je množilo in to je silno vplivalo na mlade Hrvate. Madjari so jim imponirali in v tem ozračju se je izleglo za ves jug tako pogubno madjarofilstvo pri našem bratskem narodu.

Dne 2. maja 1843. je Ivan Kukuljević prvi izpregovoril hrvaški v saboru. On je prvi spoznal pogubno narodno politiko svojih rojakov in predlagal, naj se hrvaščina določi za državni jezik v hrvaški kraljevini. Dejal je: »Mi smo malo Latinci, malo Nemci, malo Madjari in malo Slovani; a če odkrito govorimo, nismo vse skupaj nič. Mrtvi rimski jezik in živi madjarski, nemški in laški jezik so naši jerobi. Živi nam groze, mrtvi jezik nas pa drži za grlo, nas duši, ter nas oslabljene vodi in izroča v roko živim jezikom. Sedaj imamo še toliko moči, da se moremo ustaviti mrtvemu (latinskemu) jeziku. Za kratko pa ne bomo mogli več premagati živih jezikov, ako se čvrsto ne postavimo na noge, to je, ako v domovini ne utrdimo svojega jezika in ga ne postavimo, da bo vladal.«

Kukuljevičev predlog je takrat padel. Šele l. 1847. dne 20. listopada je hrvaški sabor sprejel načelo, da se hrvaščina uvede v vse šole in urade. Zastopal ga je zopet dični, razboriti Ivan Kukuljević. Žalostne razmere, ki so vladale v kraljevini in v celi Avstriji, so pač izmodrile hrvaški narod; sklep je bil soglasen, toda, žal, za pol stoletja prepozen. Vsa groza strašnih posledic kratkovidne hrvaške narodne politike se zrcali v dejstvu, da je Košut začetkom l. 1848. v ogrskem zboru vpričo hrvaških nuncijev izjavil, da ne priznava na Ogrskem nobene hrvaške narodnosti, nobenega javnega hrvaškega imena, marveč samo ogrski narod in ogrsko narodnost. Njegovemu sinu v prilog so pa hrvaški zastopniki sklepali reško resolucijo!

* * *

Načelo narodne avtonomije stopa vedno bolj na dan in zlasti pri narodih, ki so v posameznih deželah v manjšini, tvori že integralen del narodno-političkih programov. Žal, da se teoretičko tako malo razglablja, in da marsikje ni nič več, nego prazna puhlica, ki se ž njo zakriva pomanjkanje misli. Za študij tega vprašanja je neobhodno potrebno poznati narodni razvoj Srbov v naši državi. O tem vprašanju se bomo še obširneje bavili v našem listu. V lehkotnem, splošno informativnem članku, ki ga danes objavljamo, poudarjamo samo tole:

Narodna avtonomija je bila že v naši državi praktično uvedena pri Srbih, ki so se naselili v Srem in na južno Ogrsko. To je pravzaprav edini konkretni slučaj v tem oziru iz vse svetovne zgodovine. Znano je, da so bili avstrijski vladarji od nekdaj varihi krščanskih narodov pod turškim nasilnim žezlom. Čuvali so jih tam, odpirali so jim pa tudi radi vrata svoje države, ko so v sili morali bežati. Srbskih ubežnikov se je silno mnogo nastanilo tekom časa po naših južnih deželah. V največjem številu so pa prišli l. 1690. Cesar Leopold VI. jih ni samo z veseljem sprejel, marveč jim je tudi dal posebne pravice in privilegije. Priznal jih je kot poseben narod in jim s plemenitimi zakonodavnimi akti dal samostojno organizacijo. Jasno je, da se Srbi niso mogli naseliti tako, da bi bili kompaktno sami prebivali v nekem določenem ozemlju. Pomešali so se med Hrvate, Rumune in Madjare. Na Hrvaškem je imel zakonodavno oblast hrvaški sabor, na Ogrskem ogrski. Srbi so bili pa od obeh izvzeti in so spadali neposrednje pod cesarja. Njihov cerkveni kongres je pod vodstvom njihovega patriarha imel v političkih in cerkvenih razmerah zakonodajno in upravno oblast, katere ukrepom je seveda moral pritrditi vladar. Vsak Srb je bil, kjerkoli je bival, potemtakem član posebnega narodno-političkega organizma; — užival je pravo pravcato narodno avtonomijo. Konštatirajmo glavna zgodovinska dejstva, ki so zvezana ž njo:

1. Izprva so Madjari silno neradi videli Srbe in njihove predpravice, a kmalu so se vdali in razvilo se je medsebojno lepo razmerje.

2. Srbi so vsled svobode, ki so jo imeli na gospodarskem polju, silno napredovali. Vso žitno trgovino so potegnili kmalu nase; obogateli so in si utrdili svoj vpliv na vse strani.

3. V kulturnem oziru so se sami vodili. Ker so imeli denar, in ker jim je njihova narodna samostojnost v organizaciji, katero

jim je priznavala država, vedno živo bila pred očmi, zato so tudi mnogo žrtvovali v svoje kulturne svrhe. Nastale so bogate ustanove za šolske in cerkvene namene, ki danes dosegajo nad 15 milijonov kron; ustanavljali so se samostani, fare in šole. Darežljivost in požrtvovalnost je imela stalen nagib pa hkrati tudi zagotovilo, da bo res narodu v korist, ravno in edino v narodni avtonomiji.

4. Moč Srbov je tako narastla, da so v krajih, kjer so se naselili v večjem številu, za nekaj desetletij popolnoma zavladali. Madjari niso mogli konkurirati z njimi in brez vsakih nasilnih sredstev, edino le po svojem delu, ki ga je čuvala politiška samostojnost, so zmagovali.

5. L. 1848. so dosegli celo, da so se kraji, kjer so dosegli kompaktno večino, spojili v posebno upravno skupino z imenom srbska vojvodina. Povedati pa moramo, da je v tem oziru srbske težnje z vso silo, z bratsko nesebičnostjo podpiral in pravzaprav privedel do zmage hrvaški sabor.

Bili so pa Srbi sami, ki so pokopali svojo vojvodino in se vtopili v madjarsko državo. Glavni vzrok za to je bilo liberalno mišljenje izobražene srbske mladine. Zveza narodnega življenja s cerkvijo jim ni bila všeč. Začeli so v časopisju boj v tem oziru in zagovarjali misel združitve z Ogri. Zdaj imajo, kar so hoteli.

* * *

Slovenski narodni politiški program je imel od svojega začetka formulo: ravnopravnost v šoli in uradu. Ob času taborov se je pridružila zahteva »združene Slovenije«; v novejši dobi se je ta zahteva razširila v zmislu hrvaškega državnega prava. Tudi o tem bomo obširneje razpravljali v posebni študiji. Danes naj na temelju tega, kar smo povedali, zadostuje tole: Narodni politiški program mora pri nas obsegati za svoj temelj dosledno in jasno krščansko demokratiško načelo v zvezi z državnopravnim ciljem. Demokratiška bodi naša realna politika; njen cilj pa ostani v avstrijski državi upravno zedinjen slovanski jug.

Dvoje kulturnopolitičnih vprašanj.

A. Jehart (Dunaj).

Problem razmerja med vedo in vero ni nič novega. Bavil se je ž njim že Tomaž Akvinski in vsa poznejša krščanska filozofija in teologija. Ko so se v naši dobi razvile zlasti naravoslovne vede, je racionalizem, prevzet od pridobitev pozitivne vede, skušal izločiti vero iz umske sfere ter jo omejiti v sfero srca kot produkt nagonov in čuvstev, češ, da je z vedo vera v nezdružnem nasprotju. Cerkev je zavrgla tako pojmovanje o veri in na vatikanskem zboru točno in ostro določila meje obeh pojmov in njuno medsebojno razmerje.

Pa imel je dosedaj ta problem le bolj spekulativen pomen. V najnovejšem času pa se je pojavil povsem v drugi luči, v čisto drugih okoliščinah. Iz višin teorije je stopil v življenje, v široko javnost, postal je kulturnopolitično vprašanje. S tega stališča zasluži nanovo našo pozornost.

Pogubne kulturnobojne zahteve koreninijo navadno v na videz nedolžnih teoretičnih spekulacijah, ki postanejo nevarne šele v svojih praktičnih izvajanjih. Pobiti jih je mogoče le, če se jim gre do korenine; rešiti se dajo taka vprašanja le, če se ovržejo premise, iz katerih izhajajo.

1. Plitvi racionalizem zanikava vsakršno možnost edinstva med vedo in vero. Logično mora iz tega izvajati, da je prava veda na verski podlagi nemogoča, da je vera pogubna za svobodo vede. Konkreten slučaj, v katerem je udejstveno to naziranje, je trditev, da je »katoliški učenjak« — nestvor, katoliško vseučilišče poguba za vedo, kulturo, državo, — in iz tega izvirajoči poziv na zakonodavno oblast, da čuvaj vedo in vseučilišča verskih vplivov.

Sta li vera in znanost res tako nezdružljivi? Poglejmo globlje v bistvo vede in vere. Pravec vede so notranji vzroki spoznane stvari, pravec vere (vere v Boga in krščanske dogme) jo pričajoča avtoriteta. V tem zmislu seve sta si veda in vera res tuji po bistvu; ali pa tudi nezdružljivi? Ozrimo se na nekatere odnose! Veda je podlaga veri. Ne morem namreč verovati, ako ne vem, da biva pričajoča avtoriteta, da je pričala, da more in hoče govoriti resnico. Vera izpopolnjuje vedo, ki more spoznavati le čutne in v čutnih se javljajoče predmete, dočim je sfera vere nadčutna, božja resničnost in nje nevidni stiki s človeškim življenjem in njega cilji.

Predmet vede so vse resnice naravnega reda, predmet vere so razodete resnice. Izmed teh so nekatere po svojem bistvu nadnaravne, ki torej sploh ne morejo biti predmet (svetni) vedi. O nezdružnosti, o nasprotstvu med vedo in vero torej v tem slučaju ne more biti govora. Pa tudi nekatere resnice naravnega reda so, posredno, ali pa neposredno v razodetju. Te seve lahko postanejo tudi predmet vedi. A tudi v tem slučaju je nasprotstvo izključeno. To terja že vobče nepobitna logika. Resnica ne more nasprotovati resnici. Resnico nam podaje razodetje, resnico išče tudi veda. Bog govori v razodetju, prav isti Bog je napisal tudi skrivnostno knjigo prirode. Bog pa sam sebi nasprotovati ne more. Ako nam torej razodetje ali pa varhinja razodetja, Cerkev, kaj pove o naravnih resnicah in ako postane dotična resnica tudi predmet znanstvenemu raziskavanju — se je li treba bati, da si bodeta razodetje in znanstvo resnično nasprotovali? Nikdar! Mogoče je navidezno nasprotje, resnično ne. A tedaj ni težko spoznati, kje mora biti zmota. Če prideta v nasprotje neskončni božji Um in končni človeški um, kje naj iščemo zmote? Tam, kjer smo je že tolikrat našli, kakor priča skepticizem, — v našem umu. Veda naj bo le svobodna v svoji sferi, a zaveda naj se, da ima ta sfera meje! Katoliškemu učenjaku se torej ni bati, da bi s treznim znanstvenim preiskavanjem prišel v resnično nasprotje s svojo vero in Cerkvijo.

A tudi tedaj, kadar razodetje javi kake naravne resnice, jih javi le, v kolikor so in ker so v zvezi z vero. Znanstvenih izvajanj nam razodetje ne podaje prav nobenih — in je, da še to omenimo, tudi le malo naravnih resnic razodetih. Možno je torej, da katoliški učenjak že iz razodetja ve to ali ono dejstvo, s katerim se bavi pri svojem znanstvenem delu. Pa ve ga le kot dejstvo, rekel bi, nepopolno, neznanstveno, ker je v razodetju le, v kolikor e tam potrebno. Med verskim in znanstvenim spoznavanjem je vedno bistven razloček. Veda hoče spoznati notranje vzroke, bistvo stvari, hoče dognati notranjo zvezo med sorodnimi pojavi, hoče razkriti splošne naravne zakone — tega vsega v razodetju ni! Mirno torej smemo reči, da gre tudi verni katoliški učenjak brez pridržkov in brez predsodkov na svoje znanstveno delo, ker si hoče pridobiti znanstveno spoznanje dotične stvari. Sicer pa —

resnica ne more biti prav nikak predsodek — v slabem pomenu besede. Nasprotno! Resnica, ki jo ve iz razodetja, ako jo sploh zadostno ve, mu je zvezda vodnica, da ne zajde na kriva pota.

Vera in Cerkev torej nikakor ne določata znanstvenemu raziskavanju predmeta, nikakor ne podajata znanstvenih rezultatov *že* vnaprej, ampak puščata vedi glede predmeta popolno svobodo. Prav tako ji ne dajeta glede znanstvene metode prav nobenih predpisov. Ako je tudi katoliškemu učenjaku kaka resnica *že* znana iz razodetja, sme mirno zasledovati pri znanstvenem raziskavanju induktivno pot.

Prav tako tudi silabus, indeks, enciklike nikakor ne vklepajo svobode vede v okove, ker jih Cerkev kratkomalo ni zato izdala. V kolikor se bavijo z vedo, so le negativne določbe, ki naj bi svarile vernike pred človeškimi zmotami. In take določbe more dajati Cerkev, ker nezmotljivo spozna nevarnosti, ki prete veri, ima pa tudi pravico, jih dajati, vsaj isto pravico, kakor si jo prisvajajo njeni nasprotniki, kadar branijo svobodo vede pred namišljenimi napadi vere in Cerkve.

Veda je torej z verskega stališča svobodna, svobodno sme iskati resnico po svobodnih pravilih znanstvenih metod; »katoliški učenjak« ni nikak nestvor, katoliško vseučilišče nikaka nevarnost za vedo in kulturo, ampak ima najmanj isto vrednost kakor vsako drugo vseučilišče.

2. Iz načela, da sta veda in vera nezdružni, sledi logično nujno, da je nemogoča »veda o veri« — bogoslovna veda. Zato bi bila po tem načelu teološka fakulteta res — »contradictio in adiecto«, katoliška Cerkev bi nasprotovala sama sebi, ko bi zahtevala bogoslovno vedo. Tudi to naziranje je rodilo konkreten slučaj — »kulturno« zahtevo na zakonodavno oblast, da odstrani teološko fakulteto z vseučilišč, kjer je prostor le za »pravo vedo«.

Ovrgli smo *že* krive premise, iz katerih izhajajo ta izvajanja. Nekaj besedi še o bogoslovni vedi posebej.

Bogoslovne vede je treba deliti v dva dela: v pomožne znanosti (jezikoslovje, starinoslovje, kritika, zgodovina itd.) ter pravo »bogoslovno vedo«, dogmatiko, ki se bavi z razodetjem. O pomožnih znanostih pač ne velja, da bi bile neznanstvene. Saj sta predmet in metoda povsem ista, kakor pri sorodnih svetnih vedah, le da se uče na bogoslovni fakulteti z ozirom na razodetje. To pa jim, kakor smo dokazali *že* prej, nikakor ne jemlje znanstvenega značaja.

Dogmatično bogoslovje razlaga bistvo vere in razodetja, dokazuje dejstvo razodetja, utemeljuje njegove vire, urejuje posamezne verske resnice po njihovi notranji zvezi, dokazuje njihovo resničnost pozitivno (iz sv. pisma in izročila) ter preiskuje njih razmerje do umskih resnic. Ali to ni znanstveno dokazovanje, znanstven sistem, znanstveno umevanje verskih resnic, seve, v kolikor je »človeški vedi« mogoče prodreti v nadnaravne resnice! Bogoslovni vedi odrekajo znanstvenost, ker je po svojem značaju deduktivna in ne induktivna, kakor n. pr. naravoslovne vede. Toda indukcija vendar ni edina znanstvena metoda! Saj ima dedukcija poleg stvarne še zgodovinsko prednost pred indukcijo. Zares ozkosrčno umevanje pojma vede je to, ako se omejuje le na induktivne naravoslovne vede. Sploh pa je bistveno vsaki vedi, da začne z nekimi podstavami.

Bogoslovna veda je najmanj tako znanstvena, kakor vsaka druga veda. Da, še več! Ako velja, da čim višji je predmet kake vede, tem višja je veda, — si bogoslovna veda, ker govori o Bogu, o božjih resnicah, po pravici prisvaja častni naslov »kraljice vseh ved«. Popolno neovržno pravico pa ima do svojega prostora med svetnimi fakultetami.

Krščansko svetovno naziranje ima polnoveljavno pravico do velevažnih dveh kulturnih postojank: do katoliške vede in katoliškega vseučilišča z bogoslovno fakulteto. Značilno je za naše dni, da se zakonodavna oblast bavi s problemi, ki so po svojem bistvu filozofično-teologična vprašanja, po svojih posledicah pa usodne kulturne zahteve. Zdi se, kakor da bi nasprotniki poskušali, bi se li dalo začeti s kulturnim bojem že tudi pri nas. Pa mirno ga pričakuje krščansko svetovno naziranje, v svesti si resnice in pravice. In našla je ta resnica in pravica tudi krepke zagovornike in branitelje. Pravkar minula vseučiliška debata v avstrijski zbornici je to jasno pokazala. Ti dnevi sijajne zmage naj nam bodo zgled in bodrilo, obenem pa upapolno znamenje novih zmag!

* * *

Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina.

Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino l. 1680.—1830.

Priobčuje Frančišek Reból (Dunaj).

13. »Nebeshku Blagu... ſkusi Philipa Jacopa Repesha... V Lublani... 1764.«[1]

V predgovoru te 67 strani obsegajoče knjižice se popisujejo pobožnosti in sveta opravila na Križni gori na Notranjskem. Nato sledi nekaj splošnih navodil, kako je treba obuditi dobri namen, hoditi za Jezusom in služiti Bogu. Na str. 11 se začno jutranje molitve, na str. 33 pa nauki, kako se mora človek vesti čez dan in kako premišljevati Kristusovo trpljenje, na kar sledé večerne molitve. K sklepu so natisnjene tri pesmi, in sicer: 1. o prikaznih, ki so se godile, preden je bila cerkev sezidana, 2. kako Jezus kliče vse k sebi, 3. pesem »od ene duſhe, kir v nje shivlenje je eno lepo molitvo imela, drugi ſo jo proſile, jo dati ni otela, sato je po ſmerti dougu u vizah terpeila«.

14. »Miſionske peſme inu Molitve.«[2]

Po Šafaříku je izšla ta zbirka b. k. in l., 8⁰, 112 str. Simonič (str. 377) meni, da je bila natisnjena *najbrž* v Gradcu pri Widmannstätovih dedičih po letu 1756. Tej zbirki zelo podobna je zbirka pesmi, ki jih je izdal jezuit P. Primož Lavrenčič l. 1752. v Celovcu pod naslovom: »Miſſionske Catholiſh Karſhanſke Pejſſme«.[3] O medsebojnem razmerju različnih pesemskih zbirk one dobe nameravam govoriti ob drugi priliki samostojno. Izvod, ki ga je imel Naglič v rokah, se je strinjal najbrže z »Misionskimi pesmami in molitvami«, ki jih navaja Šafařík na str. 79, vendar se vjemajo naslovi pesem Nagličevega »halištra« z naslovi »Misionskih pesem in molitev« le »vobče, a ne prav natančno«, kakor mi je prijazno sporočil gosp. skriptor L. Pintar. Torej bi ne bilo nemogoče, da je zbirka izšla morda še v eni izdaji. V c. kr. licealni knjižnici v Ljubljani imajo Lavrenčičeve Misionske pesmi signaturo 10255, II, C, d, Misionske pesmi in molitve (Šaf. 79) pa signaturo 10212, II, C, d. Nagličev »hališter« navaja 110 strani.

---

[1] Prim. Glaser I. 182. — Šaf. te knjige ne omenja. — H stran 508: »Haliſhter is bukuvz od krishne gore, kſo (= ki so) noti lepi nauki, molitve sa sutrej, zhes dan in svezherne, jesuſov shivlenje ſpremiſhluvati, inu tri ſvete peſme sloshene philipa jacopa repesha. leta 1764.«

[2] Prim. Šaf. 79. — Glaser I. 205. — H str. 506: »Haliſhter js bukou, u katereh ſo lepe Peſme — 27 — inu vezh Liteniji in molitve per bounikeh.«

[3] Prim. Glaser I. 186, Šaf. 78, Simonič 259.

Razen 27 pesem (str. 1—31, 36—44, 55—57) je obsegal Nagličev izvod še 5 različnih litanij in mnogo drugih molitev. Ljudstvu posebno priljubljen je moral biti zadnji del knjižice: molitve pri bolnikih (str. 90—110), med katerimi se nahajajo tudi litanije za umirajoče. Naglič je ta del takole naslovil: »Duhoune vishanje, inu perporozhanje te duſhe enega umirejozhiga bounika, zlo do ſmerti«.

15. »Pot ſvetiga Krisha, pervu v Láſhkim jesiko od svelizhanga Pater Leonardo a Portu Mauritio ... resloshen, potler Nemſhku sdej pak Krainsku ... na ſvitlobo dan ... V'Lublani (1753). — — — Tretu utisneine. V'Lublani 1767.«[1]

Nobena slovenska knjiga ni doživela toliko različnih izdaj, kakor »Pot svetega križa« ali »Sveti križev pot«. Najbolj sloveča je pač ona izdaja, ki je prirejena po Leonardu Portomavriškem in je izšla v slovenskem jeziku v prvi izdaji l. 1753., v tretji izdaji pa l. 1767. Naglič je napravil svoj »hališter« po tej tretji izdaji iz leta 1767.

Najstarejšo izdajo slovenskega križevega pota omenja Glaser (I. 204): »Pot ſv. krisha J. Chr. skus dopuſhenie te wikshe goſposke Labaci typ. A. Fr. Reichhard 1723.« A tudi med l. 1730. in 1740. je izšla neka slovenska izdaja Križevega pota, ki nam je bila doslej neznana, a se sklicuje nanjo na nekem mestu svojih prepisov Matija Naglič. V 1. snopiču (R 1) Nagličevih prepisov beremo na str. 129 »Navuk ali podvuzhenje od S. Krishovga pota, kaj ima uſebi sa naſs nuzniga, to ſpremiſhluvanje, inu de je naſha doushnoſt.« To poučenje sega do str. 134; k sklepu poučenja se naštevajo papeške bule, ki podeljujejo enake milosti in odpustke, kakršne dobijo jeruzalemski romarji, vsem onim, ki obiščejo kjerkoli križev pot, ki so ga postavili frančiškani. Nato pa sledi tale stavek: »jnu leto veliko gnado je tudi na novizh poterdou ta *ſedanji* Rimski Papesh Clemens ta 12. ti.« — Dalje beremo na str. 134—136 »Kratke Navuk, koko ſe ima ta S. Krishov pot obijskati, sa te jeruſalemske odpuſtike sadobiti«, na straneh 136—141 pa »podvuzhenje od ſleherniga ſtationa«. Nato sledi na str. 141 za nas važni napis: »Tukej je od odpuſtikou, gnade, inu vezhne frajoſte. — *ispiſov ſem ravno is teh bukov tega S. Krishovga pota, kſo drukane, prov ſtare.*« Iz navedenega torej sledi, da je imel Naglič v rokah Sv. križev pot, ki je bil natisnjen za časa vlade papeža Klemena XII. Klemen XII. pa je bil papež od leta 1730.—1740.[1] Ker je ta knjižica najbrže popolnoma izgubljena, nam nadomestuje tiskano izdajo vsaj deloma Nagličev prepis.

---

[1] Prim. Simonič 264 pod značnico: Leonardo da Porto Maurizio. — H str. 459: »Haliſhter, od Krishoviga (namreč pota), kaj je notisadershanu, jsloshen od patra Leonarda — drukan uleti 1767.»

Iz tega razvidimo, da se je med Slovenci zgodaj začela pobožnost sv. križevega pota, ki jo je v tistem času posebno pospeševal frančiškan o. Leonard da Porto Maurizio (1676—26. novembra 1751). Način, moliti sv. križev pot, kakor ga je vpeljal blaženi Leonard, je bil med Slovenci v navadi do konca 18. stoletja. V teku let pa se je razvilo poleg tega še drugo besedilo, ki je bilo napolnjeno z raznimi privatnimi razodenji. Kot odpor na te »ljudske« križeve pote moramo pač smatrati križeve pote, napravljene »iz Svetega pisma«, v katerih se je zavrglo sploh vse ustno izročilo, tudi ono, ki se je hranilo od nekdaj v katoliški cerkvi. Tak Križev pot je sestavil najprej Anton *Klementini* in ga izdal v prvem natisku l. 1806., kakor bomo videli natančneje pozneje. Toda to besedilo se pri nas menda sploh ni udomačilo, ampak zmagalo je besedilo blaženega Leonarda Portomavriškega.

Tudi v hrvaškem jeziku se je že zgodaj natisnil Križev pot, kakor razvidimo iz hrvatske bibliografije.[2] Na str. 39 čitamo pod št. 419: »Filipović Jerolim, frančiškan iz Rame. *Put križa.* U Budimu *1730.* 12⁰, str. 106«; na str. 137 pa pod št. 1592: »*Put križa,* ili žalostno putovanje našega izmučenoga g. Isukèrsta od kuće Pilatove do Kalvarie, koi je uzdignut i postavljen u cerkvah franceškanskih dèržave kapistranske. U Budimu 1734; II. izd. u Mletcih (= Benetkah) 1744; III. izd. u Osiku 1783.« S to poslednjo izdajo je morda v sorodu Križev pot, ki je omenjen pri Simoniču na str. 408: »Pot ſvetiga krisha Jesuſſa Chriſtuſſa alli Andohtlivu obijſkaine taiſtiga shaloſtniga potta, kateriga je naſh gospud... is rihtne hiſhe Pilatushove na goro Calvarie ſturu... Labaci (ok. 1750) m. 8⁰, 70 str.« Naglič navaja v svojem »halištru« 76 strani, dočim beremo pri Simoniču, da je imela dotična izdaja 87 strani. Vsebina knjige, kakor nam jo je sporočil Naglič, je sledeča: Najpoprej je popisano nakratko čednostno življenje o. Leonarda. Nato sledi razlaganje, kako se je začela pobožnost križevega pota, kako je koristna, in kdo ima pravico, postavljati križev pot; kako se mora človek pripraviti na to pobožnost, da bo imel od nje kaj koristi: str. 4 do 24. Potem imamo pobožnost križevega pota na str. 25 do 56. Na koncu knjige je bilo navodilo, kako je treba biti pobožno pri sv. maši z ozirom na štiri poglavitne dele sv. maše (str. 57—76). Napis tega dela se glasi: »Andohti povna visha, ſveto Maſho ſhliſhati«.

---

[1] Letnice vlade posameznih papežev sem povzel iz knjige »Leo XIII. Sein Leben und Wirken. Norbert Schneider. Kempten 1903.«, kjer se nahaja na str. 172—194 kronologična vrsta vseh papežev do Leona XIII. Razentega sem pogledal vselej tudi v Herderjev Konversations-Lexikon.

[2] Bibliografia hrvatska. Tiskane knjige. Ivan Kukuljević Sakcinski. Zagreb 1860.

16. »Sveti poſt, Chriſtuſovimu terplenju poſvezhen... pervizh ſkus P. Gabriela Hevenesia.. po latinsku popiſan, sdei pak od Joshefa Haslna... na kraynski jesik preloshen... Labaci 1770.«[1]

Gábor Hevenesi (= Gabriel Heveneši)[2] je bil ogrski nabožni pisatelj. Živel je od l. 1656 do 1715.; l. 1671. je postal jezuit; bil je dekan na vseučilišču v Tyrnavi in pozneje ravnatelj Pazmaneja in je umrl na Dunaju 11. marca 1715. Heveneši je zbral v 128 zveskih različne listine in rokopise, ki so važni posebno za ogrsko zgodovino. Spisal pa je tudi večje število nabožnih knjig in življenjepisov svetnikov (sv. Alojzija, sv. Stanislava Kostka, sv. Franč. Ks. i. dr.). Izmed teh knjig je za nas najbolj važna ona, v kateri se popisuje Kristusovo trpljenje v premišljevanjih za vsak dan postnega časa. To knjigo sta v istem času prestavljala iz latinskega na slovenski jezik dva nabožna pisatelja, Jožef Hasl in Gašpar Rupnik. Iz

---

[1] Prim. Glaser I. 177, Šaf. 123, Simonič 145, Voditelj X. 55. (prim. tudi Voditelj IX. 397). — H str. 430: »Haliſhter js bukuv ſvetiga Poſta Kriſtuſovmo terplenj*e* Poſvezhenje (prav: posvečen*ega*), pervezh sloshene od paterja Gabriela Hevenesia, sdei na kranſko pa od Joshepha Haſlna maſhnika. uleti 1770 drukane.«

[2] Prim. Herders Konversations-Lexikon, III. izd., IV. 435.

Rupnikovega predgovora izvemo, da je »v' temu leitu *1761.* sazheu lete Bukvize s' latinskega na slovensku preſtaulati, inu tem ludem h' enimu trydanskimu duhouskimu premiſhluvainu naprei brati«; »tako ſem tiſte od zhaſa do zhaſa preſtaulou, inu zele preſtavu«, tako pravi Rupnik. Hasl pa se opravičuje v predgovoru svoje knjige: »Letu moje prepiſanje ſzer ni, navejm, koku popolnama, inu lepu; sakaj pervizh je she vſelej ena velika teshava bukve is eniga v' ta drugi, ſuſebnu pak v' kraynſki jesik preſtaviti. K' drugimu ſe pak jeſt ſhe niſim ſkus *pol zhetertu lejtu* mojga Pridigarſtva v' Lublani toku popolnoma na kraynſko besedo navadil, de bi meni na leti veliku namankalu.« Na koncu svojega predgovora prosi Hasl oproščenja in dostavlja: »Miſli, de jeſt niſim noben Vuzhenik tiga kraynſkiga jesika, ja de niſim enkrat en rojeni Kraynz, ampak le en Slovenz is Celanſkiga mejſta na Shtajerſkimu, kir ſim ſe sgul is lubesni pruti Bogu, inu pruti mojimu blishnimu tu, kar snam, navuzhil, ter ſe ſhe vſe ſkusi vezh, inu vezh vuzhim kraynſku piſati, inu govoriti.«

Haslova knjiga je bila natisnjena l. 1770., Rupnikova pa šele l. 1773. Glaser omenja poleg Rupnikove izdaje iz l. 1773. tudi istega pisatelja izdajo l. 1770., a mi je popolnoma nerazumljivo, kako je prišel Glaser do te izdaje! — Nagličev »hališter« se nanaša na Haslovo izdajo, vendar pa je imel Naglič tudi Rupnikovo izdajo v rokah, zakaj iz Rupnikove izdaje je prepisal večji odstavek iz predgovora. V R 1 str. 146 beremo: »Nauk od nuza ſpremiſhluvati Terplenje Jesuſa Kriſtuſa goſpoda naſhga: js od predgovora Poſtnih Bukov. — Beſede taiſtiga, kje te bukve na krajnſko ſpiſov. — Na tu ſo meni k' rokam perſhle... latinsku popiſane bukvize jmenvane: **Ta** Kriſtuſovimo Terpleinu poſvezheni poſt — katire ſo ble v' nemſhkimu grazu tem bratam te bratovſhne Marje od Angela pozheſhene v' lejtu 1755 sa novu lejto dane.« — Rupnikova knjiga ima napis: »**Ta** Chriſtuſovimu terpleinu poſvezheni poſt«, in Naglič je iz predgovora te izdaje prepisal str. 2—4 (zg. do konca odstavka).

Marko Pohlin omenja na str. 26 Hevenešijevo knjigo »Quadragesima sancta«, »quam P. Hasl in slavicum idioma transtulit«. Na str. 25 pa govori o Haslovi prestavi »Sveti Poſt«: »Est Quadragesima sancta P. Gabrielis Hevenesi, *tanti auctoris* dignum opus: ast *dolialiter* (ut ex mole libri, qui ipso originali altero tanto vastior prodiit, ad oculum patet) in *vindicam potius, quam Carniolicam* linguam (sive orthographiam, sive grammaticae leges, interpretationis periphrasticae modum spectes) sed his non obstantibus in bonum usum plebis versa.« O Rupnikovi izdaji pa pravi Pohlin na str. 47: »Lege et vide, num P. Hevenesi emendaverit: vel dehonestaverit?« — Hasl se je držal starega pravopisa in ni hotel sprejeti Pohlinovih novotarij, zato je bil o. Marko nanj nejevoljen. Glaser je navedel iz Haslovega predgovora nekaj načel v slovničnem oziru, ni pa priobčil onih mest, ki se prav posebno obračajo proti Pohlinu; zato ona mesta tukaj navedem, ker bom kmalu moral izpregovoriti nekaj več o Pohlinovih načelih glede pravopisja in slovnice. Hasl pravi na 4. strani pregovora: »Skor v' nobenih prou kraynſkih beſedah niſim dva zherka (= dveh črk) od ene ſorte prezej eniga sa tim drugim poſtavlal, toku niſim piſal: ona je dalla, ampak le: ona je dala.« — Pohlin je bil, ki je pisal ll, mm, pp v popolnoma slovenskih besedah. — Hasl pravi dalje: »Druge snaminja koker ', inu ' niſim ſhpogal, tudi ne per konzu teh besedy, toku niſim nezh sasnaminjal te ſamuglaſne zherke a, e, o, u, kjer kakerſhno beſedo dokonzhajo, poſtavim: ſerza, govore, gredo, ſadu. Kateri je na kraynſkimu rojen, al ſe vſaj na kraynsko beſedo ſaſtopi, ta she vej, koku ſe kej ima v' govorjenju, al ſe ima hitru, al pak pozhaſnu, al ſe ima s' vezh odpertimi, al pak s' nikoliku satiſnenimi vuſtami isrezhi. Per tim pak oſi Kraynzi beſede na eno enako visho naisreko (= ne izreko), eden tu potegne, kar ta drugi pokrajſha. Zhes vſe letu ſim she jeſt tudi vezhkrat ſhliſhal, de veliku takih snaminjov branje naſtury loshej, ampak le teshéj.« — Tudi te besede so namerjene proti Pohlinu, ki je pri samoglasnikih rabil vse polno znamenj, n. pr. é, ê, è, ę. — Iz Haslovega predgovora razvidimo, da je imel zelo trezne nazore, in pohvaliti ga moramo, da se je svojih načel dosledno držal!

Ne morem se tukaj spuščati v bolj podrobno primerjanje Haslove in Rupnikove izdaje, dasi me to mika, le toliko hočem splošno omeniti, da moramo vsekako Haslu dati prednost pred Rupnikom.

* * *

V knjigi »Sveti poſt« je 46 premišljevanj za vsak dan 40danskega posta, tudi za nedelje, in sicer o trpljenju Gospodovem. Vsako premišljevanje je tako sestavljeno, da se premišljuje najprej kaka posamezna bol Kristusova v več točkah, nato sledi vsakikrat zdihovanje h Kristusu, potem navede pisatelj na koncu premišljevanja štacijo, to je dotično cerkev v Rimu, kjer se dobijo »štacijonski« odpustki. Večinoma so ti odpustki jako veliki: »deſet tavshent lejt«,

»osem inu dvejſet tavshent lejt, inu ravnu tolikukrat ſhtirdeſet dnevov odpuſtiki« (str. 60), »petnajſt tavshent lejt odpuſtiki inu odpuſhanje tiga tretiga dejla grehov“(!) (str. 112). To je proti nauku katoliške cerkve. Morda se misli tu na kazni za grehe, kakor je to n. pr. izraženo na str. 260: »deſet tavshent lejt odpuſtiki, inu odpuſhanje teh, ſkusi treti dejl grehov saſlushenih, zhaſnih ſhtrafing«. Ti odpustki se mi zdijo nekoliko sumljivi,[1] dasi je Heveneši v predgovoru zapisal: »Potler ſim gori sapiſal te ſvete Shtacionſke odpuſtke, katere ſta ta dva Rimſka Papesha Grogor ta VIII.[2] inu Sixtus ta V.[3] vſim Marianſkim, k' ti pervi Rimſki Bratovſhni perpiſanim Bratam *darotlivu* dodejlila.« — Potem je navedel Heveneši in po njem Hasl še, kateri list in kateri evangelij se bere pri sv. maši dotičnega dneva, k sklepu pa je dostavil še dnevno cerkveno molitev. Rupnik ni zaznamenjal posameznih dni v postu, ob katerih naj bi se premišljevali dotični odstavki, namesto »zdihovanje« je ohranil »Affectus« in je izpustil vse štacije in vse drugo, kar je pri Hevenešiju potem sledilo.

* * *

Naglič je spisal vsebino teh premišljevanj prav posebno vestno na 28 straneh. K sklepu je dostavil: »To jspiſan*e* aprila ta 4. ti« — najbrže l. 1824. — »Konz — fine — ende.«

Naj omenim še gledé Haslove izdaje, da je Hasl rabil besedo »rameno« (= zelo, jako). Na koncu Hevenešijevega predgovora beremo namreč: »Toku ta voſhi (Gospodovo tolažbo v življenju in ob smrti), kateri je lete bukvize ta narpervi vkupej sloshil — Namerzh ta vſe zhloveſhke duſhe k'njeh vezhnimu isvelizhanju perpraviti *raminu* shelni P. Gabriel Hevenesi is Tovarſhtva Jesuſoviga.«

---

[1] Navadno so bili taki odpustki v cerkvah v kamen vsekani, zato moramo biti glede takih odpustkov zelo previdni! Prim. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXVIII., 1. zv. 1. sl.

[2] Vladal samo leta 1187.

[3] 1585—1590.

Kulturne slike z Balkana.

Piše prof. dr. Jos. Debevec (Kranj).

I. Zapoznela »vojska« v Grčiji.

Na Balkanu neprenehoma vre, neprenehoma se nekaj kuha; Balkan je sedaj nekako središče evropske politike, Paridovo jabolko, ki utegne vsak trenutek povzročiti krvav ples. O bombah, o zarotah, o umorih se nam poroča iz balkanskih držav; samo v Grčiji je nekako vse tiho. Pred nekaj leti je bila Kreta razburila svet; odtedaj se nič več ne govori o novih Grkih; samo stare Grke še kličejo po gimnazijah iz grobov. In vendar imajo sedanji Grki v deželi — vojsko, hudo, hudo vojsko, ne sicer perzijsko, ne peleponeško, ne korintsko, pač pa — nekakšno abecedno! Še mi, narod filologov, smo jo nekako srečno prestali, in Grki, potomci starih Helenov, ki so nam ustvarili filozofijo in vso jezikoslovno znanost, ti naj bi se zdaj, v XX. stoletju, med seboj vojskovali zaradi jezika? In vendar je takó, in sicer prav zato, ker so potomci starih Helenov in se je počasi vkoreninil med njimi predsodek, da morajo, ako hočejo pred svetom kaj veljati, sedaj, po 2500 letih pisati v svojem višjem slovstvu in časopisih isti jezik, iste oblike, kakor so jih pisali slavni atiški govorniki Ajshin, Antifon, Demosten, Izokrat i. dr., ki so bili v IV. stoletju pr. Kr. cvet najčistejšega aticizma.

V 4. stoletju pr. Kr. za Demostena je bila grška proza v Atenah na vrhuncu dovršenosti in blagoglasja (brez hiata, brez kadenc). Tu pride nesrečna bitka pri Hajroneji (leta 338. pr. Kr.). Tedaj je umrla za večno grška svoboda, ni pa umrla — večno-mlada, deviška božica Atena. Stopila je z visoke akropole atenske ter nastopila pot dol v nižavo, med ljudstvo. Zlato in slonokoščeno obleko, ki jo je nosila dotlej, so ji ugrabili; zato pa si je ogrnila priprosto zeleno obleko (zelena oljika je bilo njej sveto drevo) ter se napravila na pot po svetu. Doslej je bila navezana le na svoje mesto Atene; odslej bo njen ves tedaj znani svet. Poudariti moramo, da je ostal doma Apolon delfski, se počasi staral ter umrl; ostala je doma Hera, vladarica Šparte, se postarala in umrla;[1] po svetu je šla torej edinole bistroumna Atena ter liki slovenska desetnica prehodila vesoljni svet. Po smrti Aleksandra Velikega (leta 323. pr. Kr.) so ustvarili njegovi generali iz velike Aleksandrove svetovne države več manjših držav, tako Ptolemej v Egiptu, Selevk v Siriji, Antipater v Makedoniji. Aleksander in pa njegovi poveljniki so bili vsi vzgojeni v grškem duhu, v grški omiki ter so to omiko sedaj širili po svojih kraljestvih. In tako se je napotila božica Atena v Aleksandrijo h kralju Ptolemeju (II.). Ogenj svetega navdušenja, ki ji je žarel iz oči, sladki glas njenega govora, lepota njenega obličja, vse to je očaralo kralja in ustanovil je njej na čast muzej, najslavnejši starega svetá, kot tiho zavetišče največjim učenjakom; tik muzeja pa je ustanovil velikansko knjižnico (490.000 zvezkov, zgorela l. 48/47 pr. Kr.). Tako je postala Aleksandrija žarišče omike ter tudi ostala še noter do III. stoletja po Kr. Napotila se je k Selevku v Antiohijo ter mu pomagala ustvariti svetovno mesto; kralja Atala v Pergamu je navdušila, da je ustanovil po zgledu Ptolemejevem veliko knjižnico ter sezidal prekrasni žrtvenik Zenov. Kakor v diru je prehodila Atena ves vzhod ter ga navezala za vselej náse. Po vseh večjih mestih in otokih so se ustanavljale akademije, vseučilišča; učenjak, umetnik, ki je enkrat videl nje vedro čelo ter njen smehljaj, je ni pozabil več. In takó se nikdar v starem veku ni toliko pisalo, predavalo, upodabljalo, delalo izumov v mehaniki, kakor v tej dobi, ki se imenuje helenistična.[1] Najrazličnejše narode, najbolj sovražne si stanove je zvezala ta čudodelna desetnica z močno vezjo: s svojo govorico. Kakor so slišali govoriti njo, tako so govorili po vseh mestih vzhoda; njen (atiški) jezik je postal občevalni jezik (koiné). Pa tudi zapad se ni mogel dolgo ustavljati; v Rimu si je v hipu osvojila najboljše može. In celo njen zakleti sovražnik, stari Katon († 149 pr. Kr.) se je na stara leta začel učiti njenega jezika. In tako je zavladala po vesoljnem svetu . . . Seveda je vsled tolikih potov lepa zelena barva njene obleke na nekaterih mestih obledela; božica je izgubila kmalu n. pr. dual in optativ, toda živahnosti ni izgubila nič, ker je ostala neprenehoma v zvezi z ljudstvom: ljudstvo jo je razumelo in je ž njo govorilo. —

---

[1] Zanimivo pa je, da je zapustila hčerko, ki še danes živi — govorico tsakónsko v gorah, južno-vzhodno od Šparte; Tsakonci (kakih 8700 duš) so pristni potomci starodavnih Lakóncev ter čudovit vzgled, kako se v goratih zakotjih skozi stoletja in tisočletja ohrani jezikovni otok vkljub vsem viharjem in prevratom, ki se godé v nižavah.

Tako je prišla v dobo cesarja Avgusta. Tedaj je živel in učil v Rimu duševno omejeni retor Dionizij iz Halikarnasa. Temu nikakor ni ugajala nekoliko obledela obleka božice Atene; zato jo nekega dne vjame ter ji govori trde besede: »Če te bomo še dalje pustili tako hoditi po mestu, se bo tvoja obleka čisto obnosila in pokončala; jaz pa tega ne morem dovoliti. Čakaj! Jaz ti naredim novo obleko, ki ti bo ostala nespremenjena za vse čase.« In modra glava, kakor je bil, je ročno vzel besedni zaklad, mu kolikor mogoče primešal izrazov iz starih grških pesnikov (Pindarja, Alkmana, Alkaja, Sofokla, Aristofana i. dr.), vse to prepojil z imenskimi in glagolskimi oblikami klasičnih govornikov (Demostena in sodobnikov) ter tako v svoji kovačnici napravil železno obleko, čelado, oklep in dolgo haljo, vse železno, nepregibno, za mladostno-živo božico Ateno. In vklenil jo je v tisto železno ali jekleno opravo ter ji dal ukaz: »V tej opravi moraš ostati za vse večne čase; kajti ona bo spominjala vse tujce na najslavnejše čase atenske zgodovine. Grška literatura se mora gibati odslej v mejah te tvoje železne oprave. Dionizij je tako rekel in oprava (t. j. umetni, po starih klasikih prikrojeni literarni jezik) je res ostala, samo neka majhna nesreča se je pripetila: živa božica Atena ni ubogala modrega retorja, temuč je pri tisti priči skočila iz železnega oklepa ter bežala vun na svobodo, med ljudi ... Blodila je zopet po svetu. Nekaj prijateljev je še imela; tako so ji zvesti ostali pisci svetih knjig novega zakona; tudi v Egiptu je imela še vedno velik vpliv, kakor spričujejo popisi, ki prihajajo iz grobov na dan.

---

[1] U. v. Willamowitz (»Die Kultur der Gegenwart«, 1905, I., odd. VIII., str. 82) méni, da se edino ta doba starega sveta dá primerjati z našo.

V Rimu pa učeni Dionizij in njegovi nasledniki niso zapazili, da je iz železnega oklepa ušlo življenje; metali so plodove svojega uma v tisto umetno odejo — in niso zapazili, da se oddaljujejo od življenja.

Ko je Konstantin Veliki premestil svojo prestolnico na vzhod, v Carigrad, so tudi grški učenjaki prenesli tisto železno opravo za za božico Ateno v prestolnico vzhodnega rimskega cesarstva in vsak spis je moral nositi tisto »opravo«. Vsled tega je ostalo bizantinsko slovstvo, ki se pričenja v Carigradu s Konstantinom (324—337), brez vpliva na nižje ljudstvo.

Uboga desetnica pa se med tem skriva v siromašnih kočah preprostega ljudstva in se ne sme prikazati v javnost. Prvič po dolgem času pride do besede v VI. stoletju (letopisec Joannes Malalas, ki je zato pisal »vsakdanjo« grščino, ker se ni učil v šolah umetne, Dionizijeve); v VII. stoletju se je usmili Leontij neapelski, pisec življenja svetnikov, v IX. stoletju letopisec Teofrast, v X. pa celó — kdo bi si mislil! — pisatelj s cesarskega dvora, Konstantin Porfirogenet. Sirota je že začela upati, da se bodo učeni krogi izpametovali ter jo rešili pozabljenosti. Toda zopet se je bridko varala; kajti prav takrat (sredi IX. stoletja) je nastopil učeni Fotij, ki je strastno ljubil staro klasično slovstvo, rešil brez števila starih rokopisov pogina ter vzbudil novo zanimanje za starodavno grško omiko. Posledica je bila, da so tisto železno ali jekleno opravo, ki je bil Dionizij hotel vanjo vkleniti božico Ateno, začeli iznova snažiti in likati, da da bi se še bolj iz nje svetila starodavnost. Dosegel je Fotij s svojim slavljenjem starih klasikov to, da so bizantinski pisatelji v XII.—XV. stoletju pisali bolj »klasično«, nego prejšnji, od VI.—X. stoletja. (Krumbach, »Die griechische Literatur des Mittelalters«, p. 152. »Kultur der Gegenwart«, l. c.) Vsled tega je pa tudi čimdalje večja odrevenélost v slovstvu. Kakor sežgana puščava je vsa umetna bizantinska literatura: edina prijazna zelenica je verski pesnik, diakon Romanos, (v VI. stoletju), ki je, kakor sam pripoveduje, v neki božični noči. prisostvujoč polnočnici v dvorni cerkvi carigrajski, ves omamljen od svetlobe nebrojnih luči, bleščečih zlatih mozaikov ter zažganega kadila prejel iz neba dar poezije. Nekateri njegovi slavospevi so pravi biseri verske poezije. Žalibog, da je pel v jeziku, kakor bi ga bil pred 1000 leti rabil Sofoklej! Za zgled navajamo eno vrstico himne, na sv. tri kralje:

'Επεφάνης σήμερον
τῇ οἰκουμένῃ
καὶ τὸ φῶς σου, κύριε.
ἐσημειώθη
ἐφ' ἡμᾶς, ἐν ἐπιγνώσει
ὑμνοῦντας σὲ
ἦλθες, ἐφάνης,
τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον!

Slovensko: Prikazal si se danes
vesoljnemu svetu
in tvoja luč, o Gospod,
se je razlila nad nas, ki te v razsvetljenju slavimo;
prišel si, prikazal si se,
luč nedostopna!

In božica Atena? Kako se je godilo njej v teh »učenih« časih? Zelo se je spremenila od tedaj, ko je srečno ušla Dioniziju iz Halikarnasa. Saj pa tudi ni čuda, da se je spremenila! V boljše kroge ni smela, v nobeno učeno družbo; potikala se je torej po ulicah carigrajskih ter ondi govorila z ljudmi; blodila je po grških pokrajinah, Tesaliji, Atiki, Peleponezu; begala je po otokih jonskih; rada je obiskovala otok Kreto: povsod je govorila z ljudmi. Pretrpela je pa v teh stoletjih tudi hude udarce s svojim ljudstvom vred: od severa dol so prihruli slovanski narodi ter napadali njeno ljudstvo; od zapada so prihajali premeteni Italijani ter ponujali s svojo kramo tudi svojo omiko; od vzhoda so se ji bližali Turki ter s strahom napolnjevali srca njenih otrôk. Živeti v večnem strahu in trepetu, potikati se po umazanih kočah, govoriti le s kmeti in pastirji — pri tem pa ne izgubiti prvotne atiške lepote in gibčnosti? Nemogoče! Na obleki vidimo razne zaplate: romanske, slovanske, turške besede. Posebno veliko zaplato zapazimo na enem mestu: revica je izgubila infinitiv, — nastala je velika luknja, ki jo je bilo treba zašiti. (Novogrščina opisuje nedoločnik, n. pr. *δὲν απορῶ νὰ γράψω* = ne morem pisati, pravzaprav: ne zmorem, da [*να* m. *ἵνα*] pišem.) Tudi mnogo, mnogo besed je pozabila, ki jih je vedela še tedaj, ko se je napravila prvič po svetu. Toda nič ne dé! Pri svojem ciganskem življenju se je pa priučila tudi mnogo novih, jako lepih, ki jih Periklej in Demosten nista poznala, a ki so morda tudi že takrat živele v kočah siromakov. (N. pr. konj = *τὸ ἄλογο*, vino = *τὸ κρασί*, voda = *τὸ νερό* itd.)

In če ji gledamo na ustnice, kadar govori, vidimo, da se je mnogo spremenila njena izgovarjava. Toda vkljub vsem spremembam, vkljub vsem viharjem se ji še pozna na obrazu plemeniti izraz atiške lepote in tudi temeljna barva njenega krila je še vedno — zelena. Torej še vedno jasno kaže: večnomlada hčerka sem atiške zemlje! Zagorela sem v obraz, finih Fejdijevih potez ne vidiš morda več v mojem obličju, toda zdravo barvo imam, brez lepotičja, nič narejenega! Ves čas sem živela z ljudstvom, delila ž njim žalost in veselje, in trdno upam, da me bo ljudstvo enkrat postavilo nazaj na akropolo!

Večkrat še je božica za trdno upala, da jo rešijo pozabljenosti. Ko je okrog l. 1300. v sosednji Italiji pesnik Dante dotlej zaničevano pastorko — italijanščino — povzdignil na prestol v svoji »nebeški komediji« ter s tem zadal smrtni udarec latinščini, ki je počasi izhirala tudi v prozi, je tudi naša preganjana božica Atena upala, da tudi njo doleti ista sreča. Toda zastonj je pričakovala; grška zemlja je bila pusta, nerodovitna in ni mogla roditi bogonadarjenega pesnika, kakor je bil Dante.

Prišlo je leto 1453., ko se je zrušil trhli prestol bizantinskih cesarjev. Zopet se je nadejala uboga desetnica, češ: učenjaki, moji najhujši nasprotniki, so bežali iz Carigrada, morda mi sedaj zasijejo milejše zvezde. Toda prazne sanje! Učenjaki so vzeli s seboj tisto nesrečno Dionizijevo jekleno haljo ter jo nekam skrili — za poznejše čase. Božica pa je sedaj zbežala s klefti (ὁ κλέφτης, izg. kléftis, podobno, kar srbski hajduki) ter z njimi zlagala narodne pesmi o svobodi, o junaštvu, o bojih s Turki.

Sredi XVI. stoletja je završalo po vsej Evropi: pri Slovencih je tedaj Primož Trubar povzdignil svoje dolenjsko narečje v književni jezik. Božica Atena je tudi poslušala — vse tiho! V Grčiji vse mrtvo . . .

Minilo je zopet dvesto let in prišlo je l. 1750., ko se je začul glas: »Vrnimo se k prirodi!« Pripravljala se je doba romantike, tako navdušena za vse, kar je narodnega. Ko je koncem XVIII. stoletja na Dunaju p. Pohlin Slovencem hotel biti nekak Dionizij iz Halikarnása ter slovenščino vkleniti v vezi svoje slovnice, se je oglasil proti njemu Žiga Popovič, potem pa Jernej Kopitar, naglašujoč pravice živega govora narodovega. V tej lepi dobi je bilo, ko so Srbi dali slovó mrtvemu starocerkvenemu jeziku ter začeli pisati živi jezik (Dozitej Obradovič, zlasti pa Vuk Karadžič, leta 1814., ko je prvič obelodanil zbirko srbskih narodnih pesmi); v istem času so tudi Rusi — naši božici Ateni dobri znanci kot bratje po veroizpovedi in grški omiki — pustili staro cerkveno slavjanščino ter uvedli v slovstvo živi govor velikoruskega mužika (slovničar Lomonósov 1712—1765, do zmage pa je pripomogel ruskemu jeziku N. Karámzin 1766—1826). Veselo pričakovanje je navdajalo v tem času nesrečno desetnico: morda vstane tudi v mojem narodu mož, ki bo zagovarjal moje pravice? Toda zopet vse tiho . . .

Toda čuj, božica, ni-li nekaj zajokalo? Ni-li to glas deteta, ki kliče tvoje ime? Vsa razburjena vstane devica ter hiti proti zapadu. Na otoku Zante (starogrški Zakynthos), blizu tam, kjer je bil doma tudi slavni Odisej, v mestu Zante se ustavi. Pri zibelki jo vidimo deteta, čigar lepo čelo poljublja. S svojim poljubom mu je vdihnila tudi svojega duhá, svojo ljubezen. Dionizij Solomos (1798—1857) e imé temu detetu; to je najslavnejši novogrški pesnik, in kar je bilo božici Ateni v največjo tolažbo, pel je svoje lirične pesmi v živi govorici svojega naroda, torej v novogrščini. Morda ni daleč ta dan, ko se premislijo tudi učenjaki ter novogrščini dovolijo vstop tudi v znanstveno prozo? Takrat je bil še daleč.

Sušca meseca l. 1821. se je vzdignil novogrški narod proti turškemu nasilstvu; do leta 1827. se je nagibala bojna sreča zdaj na grško, zdaj na turško stran. Vsake zmage se je naša desetnica srčno razveselila; vsak poraz jo je globoko razžalostil. Najbolj pa je jokala v teh burnih letih nad zaslepljenostjo svojega ljudstva, ki se je med seboj klaló kakor stari Grki! V tem času je Atenin ljubljenec Dionizij Solomos zložil svojo najslavnejšo »odo na svobodo«.

Res je napočil svobode dan! Bratje po veri, Rusi, so jo podarili nesrečnemu narodu. Dne 30. septembra l. 1834. je slavil svoj slavnostni vhod v Atene prvi novogrški kralj, Oton, sin bavarskega kralja Ludovika I. L. 1837. so otvorili vseučilišče v Atenah. »Sedaj bode konec mojih blodenj,« tako si je mislila revica Atena, »sedaj mi postavijo prestol v najlepši dvorani novega vseučilišča; okrog mene se bodo zbirali učenjaki, mene bodo postavili za vzor mladini!« Kako lepe sanje! Toda prišlo je zopet drugače. Učenjaki so našli tisti nesrečni oklep Dionizija iz Halikarnasa ter ga privlekli v avlo novega vseučilišča. V ta stari stroj naj vliva novogrška mladina — tako zahtevajo učenjaki — plodove svojega uma! In razočarana, ranjena v srcé je zopet zbežala božica Atena vun iz svojega mesta, vun v planine, na kmete, na otoke, med priprosto ljudstvo . . .

Toda bliža se čas maščevanja! Kakor vse kaže, ne bo dolgo, ko te bodo tvoji osvetniki s slavo peljali na vseučilišče in na tvoje nekdanje stalo, na akropolo!

Čuvaj starega Dionizijevega oklepa na vseučilišču v Atenah je sedaj vseučiliški profesor Jurij Hatzidakis (rojen 23./24. novembra l. 1848. na Kreti); dasi izmed vseh sedanjih Grkov najbolje pozna vso zgodovino božice Atene — torej novogrščine —, vendar smatra za svojo najvažnejšo nalogo, da v potu svojega obraza čisti in snaži stari, že zarjaveli oklep Dionizijev; za njim pa stoji vsa kraljeva vlada. In ker so oklep očistili, da se lepo sveti, imenujejo to svojo nenaravno starogrško jezikovno strujo *καϑαρευουσα* = čista! In postavili so tega svojega malika na visok podstav z visokodonečim napisom: *Ἕλληνες*, dočim se ljudstvo po vsem Grškem in otokih imenuje *Ρωμιοί* (izg. Romji) t. j. (vzhodni) Rimljani!

L. 1888. je počil prvi strel zoper to trdnjavo Dionizija iz Halikarnasa! Od daleč je sicer prišel strel, a zadel je v živo. Ivan Psihári, profesor novogrščine v Parizu (rojen l. 1854. v Odesi od grških staršev, vzgojen pa na francoskem) na zavodu École des langues orientales vivantes, je sprožil ta strel iz topa in sicer v svoji knjigi »Moje potovanje«, pisani v živem, narodnem jeziku; tu zahteva, da se vse novogrško slovstvo, leposlovje in znanstvo, poezija in proza, postavi na prirodno podlago živega jezika. Vzor mu je jezik novogrških narodnih pesmi in pa gori omenjeni lirik Dionizij Solomos!

Silno je odmeval ta strel iz daljnega Pariza; bil je bojno znamenje za odločilno vojsko. Pri tej priči se je začelo vse gibati in pripravljati na boj. Okrog Psihárija se zbira vedno več sobojevikov. Aleksander Pallis (rojen l. 1851. v Pireju) je l. 1902. prevedel sveto pismo novega zakona v novogrščino. Nezaslišano! Privrženci Dionizijevega stroja so nahujskali ljudstvo v Atenah k vstaji zaradi te »oskrumbe!« L. 1904. je prevedel isti pisatelj tudi »Iliado« v novogrščino ter del Kantove »Kritik der reinen Vernunft«; Eftaliotis pa je pričel pisati zgodovino v novogrščini: vse to z namenom, da dokažejo starokopitnežem, kako lahko se obdelujejo vse stroke človeškega znanja tudi v zaničevanem narodnem jeziku. Kdo bi mislil, da je treba v XX. stoletju kaj takega šele dokazovati! — Tudi v Atenah samih živi nekaj dobrih bojevnikov pravice božice Atene: lirika Drozinis in Palamas. Največji top pa imajo ti možje nastavljen v Parizu, tednik *ὁ Νου μᾶς*, ki zagovarja njih ideje.

Vse novogrško razumništvo je sedaj razdvojeno v dva tabora; za sedaj je večina še za stari »oklep«; evropski učenjaki, kakor Krumbacher, Brugmann i. dr. pa so odločno na Psiharijevi strani.

In tako se doslej nečloveško preganjana božica Atena zopet bliža svojemu mestu, počasi, počasi . . . a zdi se, da si ga bo slednjič osvojila!

To vprašanje pa je tudi svetovne važnosti; kajti sedanji grški narod mora izpolniti še veliko kulturno nalogo, ki jo bo pa izvršil le, če se slovstvo pomladi v narodnem duhu. Vsa Levanta občuje v novogrščini; *ποῦ πᾷς* (kam greš?) *δῶσε μου ἕνα κρασίπαιδί μου* (ne *τέκνον μου*) govori vsa Grčija, vsa Mala Azija, priprosto ljudstvo pa tudi omikani stanovi v vsakdanjem govoru; le z največjim naporom se v šolah vbijajo mladini stare, mrtve oblike.

Vzemimo v roke zemljevid (obe zemeljski poluti) ter premišljujmo lepe besede, ki so v tesni zvezi z našo razpravo (»Kultur der Gegenwart«, 1905, l. c., str. 238 nsl.):

»Veliko zgodovinsko dejstvo leži pred nami: v sredi med katoliško-protestantskim, romansko-germanskim zapadom, ki velja — s svojimi izvunevropskimi razrastki vred — kot edino pravo gojišče in zavetišče moderne kulture, pa med nekrščanskim vzhodom se nahaja neki drugi kulturni svet, pol evropski, pol azijski, po veri izvečine grškopravoslaven, po narodnosti na enem koncu grški, na drugem slovanski, vanj pa spadajo, vkljub razlikam glede na narodnost in vero, tudi Rumuni in Albanci, Kopti in Sirci, Armenci, Georgijci in še drugi krščanski narodi na Kavkazu. Romansko-germanski zapad je razširil krščansko omiko v zadnjih štirih stoletjih čez vso amerikansko celino; grško-slovanski svet se danes zaveda svoje naloge, da enako oplodi bližnji in daljni vzhod.«

Nato pa pisatelj govori v preroškem duhu: »Čez štiristo let bo pazni zgodovinar videl morda to-le čudovito dejstvo: romansko-germanska kultura, izšla iz starejše, latinske dobe rimskega cesarstva, si je osvojila Ameriko, in sicer prvotno Germani sever, Romani sredino in jug, pozneje pa močnejši germanski živelj tudi velike dele juga; grško-slovanska kultura pa, vzrastla iz mlajše grške dobe cesarstva, se je mnogo pozneje razvila, zato pa tudi mnogo pozneje pričela svoje svetovno-zgodovinsko kulturno poslanstvo ter si osvojila — seveda pod čisto drugačnimi uveti ter drugače ko pa prej njena romansko-germanska sestra — velik del azijske celine, in sicer Slovani pa ž njimi politično spojeni manjši narodi sever ter dele osrednje Azije, Grki in Armenci pa južne dele tega kulturnega kroga. V tihem morju zadevajo žarki obeh iz rimskega cesarstva vzrastlih kultur, ki so šli eni proti zapadu, drugi proti vzhodu, drug ob drugega in tam se stika obroč, ki je izšel iz večnega mesta in ki zdaj obsega vesoljni svet.«

Boj za svetovni nazor.

Poroča dr. A. Pavlica (Gorica).

L. 1905. je predaval prof. Ernest Haeckel v Berlinu o darvinizmu in razvojni podmeni. Veda je dognala — to je bil zmisel njegovih govorov —, da so se vsa organična bitja razvila iz enega bitja in da se je tudi človek razvil iz živali. Pri tem se je skliceval tudi na jezuita E. Wasmanna in njegovo knjigo: »Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.« Jezuit Erich Wasmann je odgovoril Haeckelu v odprtem pismu (objavljenem 2. maja 1905 v »Germania« in »Köln. Volkszeitung«), kmalu potem pa sprejel povabilo iz Berlina, da v javnih predavanjih razloži svoje nazore o prepornem problemu. Predaval je torej o descendenčni teoriji v Berlinu meseca februarja 1907. Zadnji večer je bila javna razprava med njim in med navzočimi učenjaki naravoslovci. Vsa javnost je napeto zasledovala ta moderni duševni boj. Nemško časopisje je objavilo nad 500 člankov o teh predavanjih. Ker so nekateri resnico krivili in pačili, je izdal sedaj Wasmann po stenogramih objektivno poročilo o tem boju: »Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin« (Primeri: »Čas«, I., 1907.), str. 476.)

Program za Wasmannova predavanja in za javno razpravo so podpisali znani naravoslovci: dr. med. Horn, prof. dr. Kny, profesor Kolbe, prof. dr. Plate, Rintelen in prof. dr. Waldeyer. Program je obsegal štiri točke, in sicer: 1. Dne 13. februarja predavanje jezuita Wasmanna o razvojni teoriji. 2. Dne 14. februarja predavanje jezuita Wasmanna o teističnem in ateističnem razvojnem nauku ter o darvinizmu posebej. 3. Dne 17. februarja predavanje jezuita Wasmanna o razvojni teoriji z ozirom na postanek človeka. 4. Dne 18. februarja javna razprava o Wasmannovih predavanjjh.

Javnih predavanj dne 13., 14. in 17. februarja se je udeležilo do 1000 poslušavcev, med njimi mnogo znanstvenikov iz Berlina in iz cele Nemčije, javne razprave pa do 2000 poslušavcev. Vstopnice so se delile po programu, neodvisno od Wasmanna. Javne razprave v začetku niso nameravali. Določili so jo šele pozneje, ker sicer prof. Plate, član nemške monistovske zveze in glavni učenec Haeckelov, ni hotel podpisati programa. Osem dni pred prvim Wasmannovim predavanjem so bile razprodane že vse vstopnice.

V prvem predavanju je prišel jezuit Wasmann do tega-le zaključka: Teorija o nepremenljivosti vrst (species) je po njegovem mnenju nevzdržljiva. Razvojna teorija ima dovolj dokazov, direktnih in indirektnih, ki jih ne moremo prezirati. Direktne dokaze nam podaja izkušnja, ki uči, da se razvijajo organična bitja še dandanes. Indirektne dokaze nam podaja primerjajoča morfologija, anatomija, primerjajoča bionomija, paleontologija itd. Nove tvorbe niso samo ponavljanje, ampak tudi prenavljanje. Vprašanje je, kako daleč sega moč razvoja organičnih bitij? Na to vprašanje odgovarjajo različno.

Naravoslovje podaja v nekaterih slučajih precej verjetne dokaze za razvijanje vrst istega rodu in celo rodov iste družine, družin istega razreda in razredov istega reda. Čim dalje pa gremo, tem manj je verjetnih dokazov. Trditev, da bi se bile razvile vse živali iz ene oblike, nima nobene znanstvene podlage. Celo ničeva je pa trditev, da bi se razvile vse živali in rastline in sploh vsa organična bitja iz ene oblike. To so prazne marnje. Največji naravoslovci so danes v tem edini. Hertwig, prof. Boveri, Steinmann, Koken, Diener, Wettstein, Virchow in drugi pravijo, da so vsi dokazi za monofiletični (enostebelni) razvoj vseh živečih bitij prazni. Veda mora priznati polifiletični (večstebelni) razvoj. To potrjuje tudi sv. pismo, ki pravi (Gen. 1, 11—25), »da je ustvaril Bog rastline in živali po njih plemenih« (izraza ‚pleme' seveda ne smemo jemati v današnjem pomenu). Dejstva, na katerih sloni razvojna teorija, ne nasprotujejo niti sv. pismu, niti krščanskemu svetovnemu nazoru.

V drugem predavanju je dokazal Wasmann to-le: Iz osnovnih naukov monističnega in teističnega naziranja je razvidno, da je v prvem vse polno ugank, dočim je v poslednjem ena sama uganka, t. j. stvarjenje iz nič. Stvarjenje iz nič je uganka, pa le uganka in nič drugega, ker ne nasprotuje razumu. Razum celo spozna, da svet ni večen in da je imel začetek. Če je imel začetek, ga prej ni bilo. Iz tega sledi, da ga je moralo stvariti drugo bitje, ki je nujno večno, ki ima vzrok za svoje bivanje v samem sebi.

S tem je rešena ta uganka. Komur pa je rešena ta uganka, zanj ni sploh noben nauk teističnega naziranja več uganka. V teističnem naziranju je torej ena sama uganka. Vse drugače pa je v monističnem naziranju. Tu je brez števila ugank. Uganka je n. pr. večnost materije, ki polegtega nasprotuje tudi našemu razumu. Materija je namreč izpremenljiva, a večno more biti le neizpremenljivo bitje. Uganka je, odkod prvo gibanje materije. Če se materija nekdaj ni gibala, odkod prvo gibanje? Če je bila pa od vekomaj v gibanju, kako je mogoče, da se še niso zravnale vse svetovne sile? Uganka je dalje red v naravi in v vsemiru. Slučajno ta red ni mogel nastati. Kjer je red, ki ga more pojmiti samo razmišljujoči razum, tam je moral biti tudi stvarnik, ki je zamislil in napravil ta red. Uganka je dalje življenje v rastlinstvu, živalstvu in človeku, uganka je smotrnost v organičnih bitjih itd.

V drugem delu tega predavanja je Wasmann podal natančen nauk o darvinizmu. Kdor si hoče vzgojiti pasmo z določenimi lastnostmi, izbere si par z dotičnimi lastnostmi. Tako se godi v naravi tudi samoobsebi. Živali raznih pasem se med seboj parijo in tako nastajajo nove oblike. Lastnosti, ki so bolj močne in se prilegajo življenskim razmeram bolj, zmagujejo nad drugimi manj močnimi. Lastnosti, ki zmagujejo, se podedujejo, pa polagoma spet izginjajo. Na ta način nastajajo v naravi vedno nove oblike, nove pasme, nova plemena itd. To je darvinizem v ožjem pomenu besede ali nauk o selekciji v naravi. Nauk o razvijanju organičnih bitij je bolj splošen ko darvinizem, ker razpravlja na sploh o razvijanju in ne samo o razvijanju po naravski selekciji ali naravnem izboru. Ni vsakdo, ki uči, da se razvijajo organična bitja, že s tem darvinist. Napredka razvojne teorije nikakor ni pripisovati darvinizmu. To je zmota, ki jo razširja že več desetletij Haeckel. Naravni izbor je pri razvijanju le pomožen činitelj. Naravno izbiranje spada med zunanje okolnosti, ki odstranjujejo v življenskem boju to, kar se življenskim razmeram manj prilega. Ima torej le negativen značaj. Razen zunanjih pričin pa so v prvi vrsti merodajni notranji razvojni zakoni, ki proizvajajo smotrne premembe. Notranji vzroki rodijo to, kar se življenskim razmeram najbolj prilega, dočim zunanje okolnosti le odstranjujejo, kar se ne prilega. Po darvinizmu v ožjem pomenu besede si ne moremo vsega razložiti, kajti izkušnja uči, da se plemena preminjajo tudi, če ne izbiramo čistih pasem. Vzroki so notranji. Če so se n. pr. iz enega rodu razvila stotera plemena, je pač jasno, da so morali biti v prvotni obliki že dani pogoji za razvoj. Če bi že v prvotni obliki ne bilo teh pogojev, bi po selekciji ne mogli priti do plemenskih razlik, ker selekcija se vrši le tam, kjer je kaj izbirati, kjer so že dotične lastnosti, ki zmagujejo nad drugimi manj močnimi. Selekcija ima torej le negativen značaj, ker le odstranjuje, kar se ne prilega, in ohranjuje, kar se bolj prilega.

Tretje predavanje Wasmannovo se je sukalo okolu vprašanja o postanku človeškega rodu. Biologija uči, da se človek razvije iz prav majhne stanice, kakor hrbteničniki sploh. Te stanice so edini element, ki se podeduje, ki je torej stalen v zgodovini človeškega telesa. Vse drugo v človeškem telesu je minljivo. Edino to uči naravoznanstvo. Glede neumrjoče duše ne uči naravoznanstvo ničesar, ker se duša kot duhovno bitje ne more opazovati s telesnimi čuti in ne spada torej v naravoznanstvo. Prav tako se tudi podmena o razvoju človeškega telesa iz živalskega telesa sama ob sebi ne dotika nauka o neumrjočnosti človeške duše kot duhovnega bitja in se ne dotika nauka o nadnaravnem namenu človekovem.

Tudi če bi se bil razvil človek po telesu iz živali, bi prav tako še lehko rekli, da je ustvarjen od Boga, neposredno po duši, posredno po telesu. Človeško telo se je lehko razvilo po razvojnih zakonih, katere je Bog položil v prve življenske stanice. Začetek za človeški rod je bil pa šele takrat, ko je Bog ustvaril in vdihnil prvo neumrjočo dušo.

Vpraša se pa, ali je ta nauk o pokolenju človeškega telesa iz živalskega znanstveno utemeljen? Med naravoslovnimi vedami sta v prvi vrsti zoologija in paleontologija, ki se bavita s tem vprašanjem. Zoologija nam tega vprašanja do zdaj še ni rešila. Vsi dokazi, ki jih podaja v zoologiji primerjajoča morfologija, primerjajoča zgodovina o razvijanju individua, dalje nauk o krvni sorodnosti, so docela nezadostni. Primerjajoča morfologija nam kaže človeško telo kot najbolj razvito obliko med sesavci. Okostje človeškega telesa je podobno okostju drugih sesavcev, isto velja tudi o posameznih organih in o živčevju. To je treba priznati. Na drugi strani pa ne smemo prezreti velikih razlik med človekom in živaljo in posebe med človekom in med najbolj razvitimi opicami ali antropoidi. S pomočjo Röntgenove fotografije se spozna na prerezu kosti v stegnu, pa tudi na celi kosti takoj, ali je bila kost človekova ali opičja. V kosti človeka, pokoncu hodečega, so koščene niti v stegnu vse drugače obrnjene, ko v opici. Prav tako se brž spozna tudi razlika v lobanji. Razlika med človekom in človeku najbolj podobno opico (gorila, šimpans) je taka, da se ne da premostiti. Do danes ni bilo mogoče najti nobenega člena, ki bi vezal človeka z opico.

Kar se tiče primerjajoče zgodovine o razvijanju individua, sta postavila Friderik Müller in Ernest Haeckel sledeče popolnoma krive biogenetične zakone: Razvijanje individua ni drugega ko kratko ponavljanje vsega razvijanja rodu. Pri tem ponavljanju se vrše tudi male premembe po selekciji. Haeckel je skušal dokazati, da preteče človek v svojem individualnem razvoju 30 različnih stopenj, po katerih se je razvijal človeški rod. Te stopnje so deloma še zdaj ohranjene oblike v živalstvu, n. pr. ribe, deloma že izumrle. Ta nauk pa je neresničen in so se proti njemu izrekli največji učenjaki. Razvijanje individua ni ponavljanje rodovnega razvoja, ampak nadaljevanje dotičnega organizma. Tako je človek v svoji otroški dobi podoben živalim, a s tem ni rečeno, da je enak živalim in da je otroška doba ponavljanje nekdanjih oblik, iz katerih se je razvil človek. V človeškem zametku vidimo s početka res nekaj, kar je podobno ribjim škrgam, toda to niso škrge, ampak vse nekaj drugega. Iz teh škrgastih zarez se razvijejo kasneje usta, ušesa itd. Iz tega se logično ne sme sklepati, da je treba človekovih prednikov iskati celo med ribami. Tudi trditev, da se dobe v človeškem telesu deli, ki nimajo nobenega pomena in namena, katere je torej smatrati kot ostanke iz prejšnjih dob, n. pr. processus vermiformis, ni dokazana. Večkrat se je mislilo, da je kak del brez smotra, ki so ga pa kasneje spoznali za jako važnega v človeškem organizmu. Recimo pa, da bi bil Haeckelov biogenetični zakon resničen in da se v razvoju individua ponavljajo stopnje, po katerih se je dotično pleme razvilo. Kaj opazimo na opicah? Opazimo, da je mlada opica po obrazu in po lobanji mnogo podobnejša človeku, ko stara opica. Iz tega bi po biogenetičnem zakonu tudi sledilo, da se ponavlja v razvoju opice v mladosti človeku podobna oblika in da se je morala opica razviti iz človeka in ne človek iz opice!!

Glede sorodnosti krvi v človeku in v opicah treba omeniti tole: Ako se vcepi kri kakega plemena hrbteničnikov in zlasti sesavcev v žival drugega plemena, pokažejo se krvne bolezni, ki nastajajo tako, da razkraja krvni serum kateregakoli plemena rdeča krvna telesca drugega plemena. Take bolezni pa ni, ako so si plemena prav blizu. Dokazano pa je baje, da je reakcija med človeško in opičjo krvjo zelo majhna. Iz tega so brž sklepali, da je človek neposreden sorodnik opicam. V reakciji antiseruma pa se kaže strupeni vpliv najbolj pri plemenih, ki so si najbolj sorodna.

Na to dokazovanje odgovarjamo, da ne smemo zamenjavati krvne sorodnosti ali plemenske sorodnosti s kemično-fiziologično podobnostjo. Iz kemično fiziologične podobnosti krvi, se ne sme sklepati na krvno sorodnost, kakršna je med brati, nečaki itd. Če je kri v človeku v kemično-fiziologičnem zmislu podobna krvi opičji, smemo reči edino-le, da je tvorba krvi v živali podobna tvorbi v človeku, kakor je tudi okostje opičje podobno okostju človeškemu. Sklep, da je človek neposredno soroden z opicami, ali da je celo prava opica, ni dovoljen. Ti dokazi torej niso veljavni. Dokazano je tudi, da se sorodnost krvi nič ne ujema z morfologično podobnostjo. Včasih kaže krvna reakcija bližnje sorodstvo, dočim dokazuje morfologija najbolj oddaljeno. V novejšem času pa se izrekajo učenjaki že proti podobnosti človeške krvi z opičjo. V človeški krvi se dobe posebnosti, ki se ne dobe v krvi drugih hrbteničnikov. Brumpt je dokazal, da obole živali sesavke, ako se jim vcepi kri ljudi, ki nimajo spanja. Le opice in svinje ne obole. Ali so tudi svinje s človekom v neposrednem sorodstvu? To dokazuje, kako previdni moramo biti v sodbah.

Glede paleontologije moramo reči, da so se paleontologi pošteno osmešili s takozvanim: »Pithecanthropus«. Stvar je bila namreč ta-le: Vojaški zdravnik E. Dubois je našel leta 1891. na Javi nekaj metrov narazen lobanjo, eno kost iz stegna in kasneje še par zobov. Mož je brž sodil, da so ti kosi pripadali bitju, ki ni moglo biti ne človek ne opica, ampak prehodno bitje, ki je zdaj izumrlo, oziroma se dalje razvilo in iz katerega se je razvil tudi sedanji človek. Cela vrsta naravoslovcev se je izprva zavzela za to misel. Toda v novejšem času je docela prevladalo prepričanje, da je bil »Pithecanthropus« prava opica iz vrste hilobatidov in nič drugega, ki je po zunanji obliki v nekaterih točkah zelo podobna človeku, v drugih pa zelo različna. Tako je »Pithecanthropus« pogorel! Pred 50 leti so našli pred neko luknjo v neanderski dolini ob reki Düssel na Nemškem drugo lobanjo. Človeka, ki je nosil to lobanjo, so imenovali: »Homo primigenius«. Kmalu pa so spoznali da je med lobanjo neanderskega bitja in med lobanjo sedanjih črncev manjša razlika, ko med lobanjo sedaj živečih črncev v Avstraliji in lobanjo kakega Angleža. »Homo primigenius« je bil torej pravi človek, kakor smo mi! Tako so se spet osmešili! Leta 1905. so zaslovele izkopine v Krapini na Hrvaškem. Te je temeljito preiskal prof. Kramberger, ki je prišel do zaključka, da prehodnjega bitja, iz katerega bi se bil razvil človek, ni! Haeckel torej širi le izmišljenine, ki so čisto neznanstvene. Veda o opičjem postanku človeka ničesar ne ve!

Veda in veda, je končal Wassmann, sta le dva studenca iz istega pravrelca, zato ni čuda, da je vsako nasprotje med njima le navidezno. Resnica ne more nasprotovati resnici!

Tako je končal svoje temeljite govore jezuit Wasmann. Dne 18. februarja je bila javna razprava. Oglasilo se je 25 govornikov. Od teh jih je odstopilo na dan razprave 14. Ostalo jih je 11. Govorili so najznamenitejši naravoslovci in drugi znanstveniki: profesor dr. Plate, profesor dr. Dahl, psiholog in psihiater dr. Juliusburger, dr. Schmidt, tajnik nemške ministrske zveze dr. Thesing, profesor Hansemann, grof Pavel Hoensbroch, pisatelj Itelson, dr. Friedenthal, dr. Bölsche in dr. Plötz. Zadnjo besedo je imel jezuit Wasmann, ki je odgovarjal na vse ugovore. Za glavnega govornika proti Wasmannu je bil izbran Plate, ki velja za najduhovitejšega pristaša in učenca Haeckelovega. Da razvidijo čitatelji, kako plitvi so naravoslovci, ki se predrzno vtikajo v najvišja vprašanja, ki jih ne razumejo, povzemimo nekaj citatov iz njihovih govorov. Takole je ugovarjal prof. Plate Wasmannu: »Če more človeško telo samoobsebi razpasti v prah, priznati moramo tudi, da se lahko iz prahu samoobsebi rodi.« Dalje je rekel: »Materija je tu, iz nič se ne rodi nič, torej je materija večna. Stvarjenja za materijo ne moremo priznati.« Dalje: »Moja osebna misel je, da moramo v vsemiru, kjer vidimo zakone, priznati tudi zakonodavca. O njem pa ne moremo ničesar reči, ker sicer zaidemo v prazne spekulacije. Tu se začenja vera. O veri pa nočejo mnogi ničesar slišati. Jaz za svojo osebo ne potrebujem vere, prepuščam pa v tem vsakemu popolno svobodo.«

Dr. Thesing je takole govoril: »Kaj je Bog? Ali je kaka točka, ali ni nič, ali je kaj? Ako hočemo z Bogom kaj začeti, moramo si ga misliti kot bitje, ki se da predočiti. Osebnega, t. j. telesnega stvarnika pa, ki bi bil prvo živeče bitje, si ne moremo misliti. Saj se mora vendar vsakdo vprašati: Odkod naenkrat to najvišje bitje? Očividno, da mora biti iz organične snovi, ki je sestavljena iz stanic! Toda Virchow uči, da je vsaka živa stanica iz druge stanice. Najvišje bitje bi se bilo moralo torej razviti iz kake prastanice.«

Dr. Juliusburger: »Naš boj proti zločinom je brezuspešen radi nauka o neumrjočnosti duše. Kot zdravnik v blaznici vem, da se je blaznim slabše godilo takrat, ko je prevladoval nauk o neumrjočnosti duše. Čimbolj postajamo monisti, tem bolje se blaznim godi.«

Dr. Friedenthal je modroval takole: »Moje prepričanje je, da ni nobeno razžaljenje ne za lajika, ne za duhovnika, ako rečemo, da je človek opica.«

Dr. Bölsche je izgovoril med drugimi tele pobožne besede: »Berite novi zakon! Dveh reči potrebuje človek nujno: ljubezni do Boga in ljubezni bližnjega. Na eni strani se moramo sprijazniti s svetom do najvišjih zvezd na nebu: To je ljubezen do Boga! Na drugi strani pa moramo imeti ljubezen do bližnjega. To je ideal človekoljubnosti (humanitete), ki se začenja globoko doli pri živali in konča kot socialni človeški duh.«

Prof. Hansemann: »V organizmih ne najdemo povsod smotrnosti, kakor trdi Wasmann. V prav mnogih slučajih vidimo nesmotrnost in zlasti v človeku. Tako so n. pr. zobje v človeku zelo nerodna naprava: Z bolečinami jih dobimo, z bolečinami jih menjujemo, z bolečinami jih izgubljamo. Sloni in živali-glodavke so na boljšem. Še na boljšem so želve in ptice. Človeški zobje so torej neka nesmotrna naprava.« (Kako da nismo kot višek razvoja dobili boljših zob?)

Grof Hoensbroech sploh ni govoril o naravoslovju, ampak o kanoničnem pravu, o vatikanskem koncilju in o silabu! Večinoma so se skoraj vsi govorniki zaganjali le v katoliško cerkev in v jezuite. Razen Plateja, Schmidta in Thessinga niso prav nič stvarnega povedali. Wasmann ni imel na koncu težke naloge. Z eleganco je zavračal zmedene trditve svojih nasprotnikov. Končal je popolnoči. Občinstvo mu je priredilo velike ovacije. Tako se je končal ta boj. Celo protestantovski listi so morali priznati, da je Wasmann visoko nadkrilil svoje nasprotnike. »Razen prof. Plateja,« pravi tak list, »so se zdeli vsi drugi poleg Wasmanna kakor pritlikavci.« (Deutsche Tageszeitung.) Wasmann je temeljito dokazal, kako neupravičeno si prisvaja moderni absolutni evolucionizem in ž njim monizem znanstven značaj, ko je skozinskoz neznanstven. Samovoljne podmene izdaja za dognane resnice, le tako se vzdržuje moderno svetovno naziranje. To pa mu je seveda tem lažje, ker manjka v moderni družbi, ne da bi bili znanstveni krogi izvzeti, prvih pogojev za pravo umevanje najvišjih vprašanj, resne filozofične izobrazbe. Kar so govorili v tem oziru nekateri možje pri tej razpravi, možje, ki so učenjaki na glasu, to je silno značilno. Ne omenja isti list po krivici, da je zvenelo iz zadnjega odgovora P. Wasmanna nekaj kakor tih posmeh; »ko bi bil kdo drugi, bi se bil izpremenil ta posmeh najbrže v žgočo satiro.« Kdor je filozofično izobražen, naj sam vzame v roko Wasmannovo knjigo in naj bere govore Wasmannovih nasprotnikov, ne vzdrži se, da se ne bi glasno začudil, kako klavrni so ti znanstveniki, kadar se spusté na filozofično polje!

In to znanstveno in filozofično absurdno svetovno naziranje, monizem, sili z nemških tal tudi med našo mladino. Ali smo Slovani res v to obsojeni, da moramo vedno stopinjice pobirati za tujci, pa naj si hodijo po še tako neumnih potih?

Problem svetovnih jezikov v luči modernega jezikoslovja.

Poroča Dav. Gorjanec. (Gradec).

Poskus ustvariti nov svetovni jezik je bruhnil z vso silo na dan pred dvajsetimi leti. Katoliški župnik Schleyer nam je ustvaril »volapük«. Vse je tedaj mislilo, da je problem svetovnega jezika rešen. Tudi pristašev je imel ta novi jezik v vseh deželah obilo. V par letih (do l. 1900.) so si baje pridobili »volapükovci« do 2½ milijona učencev in privržencev. Imeli so tedaj 290 društev in 23 časopisov, pisanih v volapüku. Leta 1889. so zborovali cele tri dni v Parizu na internacionalnem kongresu, kjer so se zbrali njih pristaši iz vseh dežel. Sešli so se različni ljudje, med njimi tudi učenjaki raznih strok, izvzemši pa strokovnjake jezikoslovce. Toda kmalu se je zrušila cela stavba. Še celo največje pesimiste je presenetil ta propad. Danes se spominjamo tega poskusa le še z nasmehom . . .

Vendar takim poskusom ne smemo odrekati resnosti. O resnobi pričajo že veliki napori in trudi, ki ž njimi skušajo rešiti problem o svetovnem jeziku. Po vrsti so nastajali taki jeziki tudi še po prvem ponesrečenem poskusu: esperanto (1887), spelin (1888), myrana (1889), lingua internazional (1890), idiom neutral itd. Vsak teh jezikov se je boril in se bori za prvenstvo. Med vsemi si je pa pridobil največ tal esperanto, ki ga je sestavil varšavski zdravnik Zamenhof.

Ker vidimo, da so ob problemu svetovnega jezika in zlasti esperanta na eni strani vrste gorečih pristašev, na drugi strani pa tudi resni možje, ki skeptično zró na vse take poskuse, zato nam bo gotovo dobro došla sodba prvega strokovnjaka-jezikoslovca v Evropi, profesorja K. Brugmanna, ki je izdal pred kratkim skupno s prof. Leskienom brošuro o tem vprašanju.[1] Brugmann najprej splošno presoja problem o svetovnem jeziku, potem pa še posebej pove svoje misli o esperantu; Leskien pa razpravlja o napakah, ki jih ima ta novi sestav.

Lahko rečemo, če je sodba kakega učenjaka sploh tehtna, tedaj je Brugmannova gotovo. Brugmann je danes v Evropi prva kapaciteta na polju indoevropskega jezikoznanstva, znan po svojem ogromnem delu: »Vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen«. — Tudi prof. Leskiena, ki nam je napisal poleg Vondráka najboljšo staroslovensko slovnico in ki je tudi kot splošen jezikoslovec priznan, lehko pazno poslušamo, kako sodi o tej novi jezikovni tvorbi.

---

[1] Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen. Von K. Brugmann, Prof. der indogerm. Sprachwissenschaft an der Universität Leipzig, und Aug. Leskien, Prof. der slavischen Sprachen an der Universität Leipzig. Straßburg. Verlag von K. J. Trübner, 1907.

Kaj pravi Brugmann? Brugmann se ozre najprej v zgodovino, da vidi, kaj pravi le-ta o »posredovavnih« jezikih.

Vsak narod ima najprej svoj jezik. A dva naroda, ki sta si soseda, kmalu čutita potrebo, da se na ta ali oni način razumeta, V zgodovini se je to izvršilo takole: po naravnem potu razviti jezik je posredoval občevanje med njima. Razločevati je pa tu dva različna načina: občevanje posredujoči jezik je bil pri sosednjem narodu poleg in nad njegovim jezikom. Tako je postala sosednja dežela dvojezična, seveda le deloma, v večji ali manjši meri. Zgled: v stari dobi, po Aleksandru Velikem je zavladala grščina, nekaj stoletij pozneje latinščina in v našem času angleščina v drugojezičnih deželah in tu služila državni upravi, cerkvi, znanosti, trgovini itd.

Drugi slučaj je pa ta, da se je začel med obema jezikoma boj na življenje in smrt. Zgledi: vulgarna latinščina je zatrla jezike v Italiji sami in nato tudi v drugih izvunitalskih pokrajinah (oziroma si jih je priličila, asimilirala); v novejšem času pa je nemščina čisto uničila slovanska narečja med Odro in Labo.

Še mnogo bolj kakor med obema narodoma se čuti potreba skupnega občevavnega jezika tam, kjer je več narodov med seboj v zvezi. Zlasti je to danes očividno, ko je narod vsled prometnih sredstev prisiljen občevati s sosednjimi narodi in je stopilo že toliko narodov v krog kulturnih narodov, in sicer vsak s svojim jezikom. Umljiv je tedaj klic, da je treba tu kako pomoči.

Kako? Prvi način bi bil ta, da bi se narodi zedinili, sprejeli enega izmed živih jezikov, n. pr. francoščino ali angleščino, in ga uporabljali kot sredstvo za medsebojno občevanje. Ta način bi bil po mnenju Brugmanna naravnemu razvoju jezikovne zgodovine najbližji. Je pa tu nepremagljiva ovira: egoizem, samoljubje posameznih narodov. Zato ni izvedljiv.

Druga pomoč bi bila, da bi se uvedel nevtralen jezik, ki bi pri nobenem narodu ne vzbujal ljubosumja; tak jezik bi bil latinski. Latinščina je mrtev in zato nevtralen jezik; služila je že v srednjem veku in v času renesance enotnosti evropske kulture.

Tretji način: če ni primernega jezika, ki bi služil internacionalnemu prometu, ga naredimo. No, ta zadnji način se najbolj oddaljuje od naravnih jezikovnih zakonov. Tedaj umetno narejen naj bo svetovni jezik! Seveda bo ta jezik v glasoslovnem in besedoslovnem kakor tudi v sintaktičnem oziru sestavljen iz prvin raznih jezikov. Prva prednost naj pa bo pri tem umetnem jeziku preprostost in pravilnost; brez izjem naj bo. Vse to povzroči, da se ga naučimo čudovito hitro. Ker si obetajo, da se s tem pospešita omika in napredek, zato hočejo, da se uvede ta jezik v vseh šolah vseh narodov.

Nato prehaja Brugmann na volapük in esperanto.[1] Najprej navaja vzroke propada volapüka. Vzrok, da je propal »volapük«, je tičal v njem samem — v slabi sestavi. Tako je dokazal profesor

---

[1] Zanimiva kratka študija o teh svetovnih jezikih se nahaja v »Dom in Svetu« (št. 4. 1907).

Bermann mnogo napak in nedostatkov; prav tako ga je tudi G. Meyer zavrgel. Poleg tega pa tudi širše občinstvo ni moglo vedeti, čigavo sodbo naj vpošteva. Pristaši volapüka so navajali mnenja raznih profesorjev zoologije in astronomije, a zaman so se trudili pridobiti za svoj jezik »jezičnike« po poklicu — lingviste. Tudi so začeli kmalu svoj sestav popravljati in vsled tega je nastal razdor, ki je odnesel v kratkem vso stvar s pozorišča. Pozneje se je pokazalo, da so mnogi imeli do volapüka le zgolj platonsko ljubezen. Goreli so zanj, a ga niso govorili, ker se jim je zdel pretežak, ne mnogo lažji, kakor kateri izmed modernih jezikov.

Esperantisti so se učili od volapükovcev in njih usode. Najprej pravijo, da svojega jezika ne bodo nikakor popravljali, da je le »kodificiran« in se že poučuje med ljudstvom. Reklamo so pa povzeli od volapüka; misijonarjev iščejo iz istih krogov, to so namreč profesorji raznih strok, le ne lingvisti. Nemški profesor kemije Ostwald je zanesel to misel s predavanji celo v Severno Ameriko. V učenjaškem svetu moramo ločiti strokovnjake in diletante. Pri ustvarjanju takega jezika bi morali biti v prvi vrsti odločivni jezikoslovci po poklicu, in tu osobito lingvisti. O potrebi, o važnosti lehko govori vsakdo, trgovec, oficir ali pa profesor kemije, o načinu pak samo lingvist.

Kakšno stališče pa so zavzeli strokovnjaki z ozirom na to idejo? Edini jezikoslovec-strokovnjak, ki se je resno zavzel zanjo, je genialni romanist in lingvist H. Schuchardt v Gradcu, ki pa sam ni nikoli poskušal ustvariti kakega sistema, ampak je le poudarjal, da je izvršitev takega umetnega jezika mogoča in da ima tak jezik tudi življenske pogoje. Njega je po mnenju Brugmanna srečno pobijal G. Meyer. Sklicevali so se dalje ti »weltsprachlerji« (volapükovci) na jezikoslovca Müllerja, ki pa med lingvisti ni bil nikoli avtoriteta; toda mož sam je dobil, ko je Lyptay podal kritiko o teh načelih, pomisleke o življenski zmožnosti novega jezika.

S temi mislimi se strinja poleg omenjenih tudi izvrstni jezikoslovec Baudouin de Courtenay (Petrograd) in O. Jespersen (Kopenhagen). Vendar niti prvi niti drugi ni posegel v to gibanje dejansko ali da bi celo sam zasnoval kak načrt. — Sploh je pa zelo čudno, da zro jezikoslovci na vso stvar, rekel bi, izza plota, ko jim mora biti vendar jasno, da ne more in ne sme dobiti nobeden izmed dosedanjih projektov radi nedostatkov sankcije in celo esperanto ne, ki ga danes tako poveličujejo.

V zadnjem času je podal sodbo o tem strokovnjak-lingvist Hermann Diels. Vse njegove splošne in esperanta se tikajoče pomisleke odobrava Brugmann, vendar dodaja le to, da je Diels prezrl jako važne momente.

Nato nam podaja Brugmann svojo kritiko, svoje mnenje. »Delegacija«[1] pravi v svojem oklicu: Ta mednarodni pomožni jezik mora zadoščati potrebam vsakdanjega življenja kakor tudi trgovini in prometu in končno tudi znanosti.

---

[1] Tu meni delegacijo petih mož, ki so jo izvolili v Parizu l. 1900. »internacionalni kongres za sociologijo«, franc. družba za napredek umetnosti itd. Sicer pa primerjaj o tem »Dom in Svet« l. c.

Začnimo z znanostjo! Za napredek vede je treba učenjaku knjig, ki se nanašajo na dotično stroko. Danes pa imamo na vsakem polju literaturo v vseh jezikih. To literaturo bi lahko pogrešali — če govorimo prav mogočno — šele po preteku ene človeške generacije in šele tedaj bi prišel esperanto čisto v veljavo. Na današnji in prihodnji rod znanstvenikov se torej stavi zahteva, da se poleg tujih jezikov uči še enega novega. In to naj pomenja prihranitev energije! Učenjaki naj se pa trudijo, da v tem svetovnem jeziku pišejo, da s tem olajšujejo vnukom in pravnukom njih študij? In vsa znanstvena literatura naj se v par letih prevede v svetovni jezik? Kdo je tako naiven, da bi to imel za mogoče? Če torej učenjak še vedno potrebuje tujih virov in obenem tudi tujega jezika, in to še precejšnje število let v bodočnosti, tedaj umetni jezik današnjih razmer docela nič ne izpremeni. Res bi se lažje umevali na mednarodnih shodih, a za to se komaj izplača ves trud.

Trgovina in promet. Na tem polju je pomožni jezik najbolj umesten in res potreben. Vendar bi bila tudi v slučaju, da trgovec zna ta jezik, še vedno in sicer komaj manjša potreba, da se nauči tudi jezika tujih dežel, kjer kupčuje. Priden trgovec bo imel vedno korist in prednost, ako se bo naučil dotičnega deželnega jezika še povrhu. Kajti gotovo je, da bo velik del trgovske literature vedno pisan v dotičnem deželnem jeziku.

Nazadnje se ozrimo še na potrebe vsakdanjega življenja. Ostwald piše: Za občni promet rabimo jezik, ki ga bo govoril učenjak kakor delavec; kupili bomo v Belgradu od prodajalke ovratnik, na Norveškem pa bomo vprašali kmetiča, »kam drži na levo pot« v istem jeziku. Drugi esperantist Coutourat pa opozarja na korist, ki bi jo imel »Rdeči križ« pri svojem poslovanju, in se ponorčuje iz filologov, češ, da bi se čutil srečnega tudi najošabnejši jezikoslovec, ako bi si mogel s tem mešanim jezikom (Retortensprache) rešiti svoje kosti ali celo življenje. Glede »Rdečega križa« Brugmann odobrava trditev, seveda le pogojno, to je, če se da načrt izvesti. Kar se pa tiče prenesrečnega položaja filologa in pa tistega ovratnika, opozarja na drugi mednarodni jezik, ki bi se v takem položaju uporabljal z veliko koristjo in uspehom in katerega ima vsak človek v svojih mišicah, namreč jezik gestikulacije (Gebärdensprache). Ker je tudi le-ta jezik različen, zato bi bilo treba seveda ustvariti enotnost. Morda pride tudi še ta način kdaj na vrsto.

Poglejmo dalje! Jako zanimivo je to vprašanje glede leposlovja. V »esperanto« lehko dobesedno prestavimo vsako stvar. Toda užitek bomo imeli pri čitanju te prestave isti kot pri prestavi, ki jo napiše tretješolec n. pr. iz Ovida in se pri tem ne ozira na značaj svojega jezika, marveč kar dobesedno prevrže besede iz latinščine. Latinski tekst bomo lehko razbrali iz tega produkta. Da bi pa nas v estetskem oziru zadovoljil, o tem ni govora. Sicer je pa splošno priznano načelo, da leposlovje kakega naroda najbolje in le tedaj docela poznamo, ako razumemo jezik avtorja.

Ozreti se moramo še na eno trditev, namreč, da se »esperanta« naučimo v čudovito kratkem času. Esperanto ima okoli 66 % romanskih prvin. Kdor že zna romanske jezike, temu je kajpada učenje novega svetovnega jezika olajšano. Lehak jezik še vedno ni: obvladati ga v pismu in besedi ne bo tako lehko niti poznavavcu romanščine. A kaj bo z Neromani? Tem bo domalega ali docela nov jezik! Poglejmo n. pr. stavek:

Bonoolu aldoni la fakturon kaj akcepti miajn sincerajn salutojn, t. j. »Prosim, dodajte račun in sprejmite moje srčne pozdrave.« Ta stavek je dosti lehak Romanu, a čisto tuj Germanu ali Slovanu.

Esperantist Ostwald pravi: Ko bo umetni jezik narejen in vlada dovoli, da se bo učil že v ljudski šoli, tedaj bodo rabili naši otroci in vnuki esperanto kakor mi rabimo telefon ali železnico. Toda med jezikom in takimi napravami je velikanski razloček. Kajti z novim jezikom se veliko globlje poseže v kulturni razvoj; s tem se pa dotaknemo najintimnejšega duševnega življenja ljudskega; v jeziku se zrcali vse čuvstvovanje in teženje, ki se javlja v skupnem življenju človeških duš. Tako se pojavijo prave težave šele tedaj, ko se misli, da je stvar rešena.

Predvsem je treba imeti pred očmi, da je jezik podvržen vednemu razvoju in spremembam. Nastajajo razni dialekti, na drugi strani pa vsled prilikovanja (asimilacije) ginejo razlike, ki so nastale vsled živahnega prometa med posameznimi skupinami istega debla. V tem ravno obstoji del zgodovine jezika. Še večja mešanica pa nastane, ako pridejo v deželo ljudje, ki govore drug jezik ali če se tuj jezik poučuje v šolah. Zlasti se v takem slučaju spreminja pod vplivom domačega jezika nanovo uvedeni jezik, bodisi v glasoslovnem, oblikoslovnem in sintaktičnem oziru. Poglejmo n. pr. kako se spreminja angleščina v ustih Neangleža, četudi si še tako prizadeva, da pazi na vse posebnosti jezika. Kako se je dalje spremenila latinščina, ko se je razširila po deželah ob sredozemskem morju, vsled vpliva različnih narodov. V španski besedi *hijo* = lat. *filius*, sin, je nastal *h* mesto *f* na ta način, da so stari Španci (Iberci) zamenjavali vsak latinski *h* s *f*, ker onega glasu niso imeli.

Jasno je vsled tega, da se novi svetovni jezik ne sme vdati znatnim vplivom različnih modernih jezikov. Vsled prilikovanja bi prišlo v esperanto toliko tujih prvin, da bi se sčasoma bistveno spremenil in nazadnje čisto izginil. Kako naj se izognemo temu, pravi Brugmann, res ne vem.

Esperantisti mislijo, da se bo jezik lehko ohranil nepokvarjen vsled svetovnega prometa, ki bo tista centripetalna sila, vsled katere bo vsak vpliv nemogoč. Ta misel je čisto napačna. Francoščina n. pr., ki se govori na Angleškem ali v Nemčiji slabo, pokvarjeno, ne trpi pri tem nič, kajti Francozi sami dajajo normo, po kateri se morajo ravnati vsi Nefrancozi. A kdo naj bo pri svetovnem jeziku avtoriteta? Kajti gotovo je, da bodo nastale vsled kulturnega razvoja razne težnje, da se spremeni jezik v tem ali onem oziru. Kaka akademija bi ne mogla v tem oziru biti središče, ki bi iz njega izhajala navodila. Najbolje bi bilo, ako se države zedinijo in določijo novemu jeziku domovino, kjer bi se govoril samo esperanto; zadostoval bi za to le mal del zemlje, n. pr. kak otok v oceanu. Pod nadzorstvom držav bi se tako vse centrifugalne sile, ki se bi pojavljale v takem svetovnem jeziku, ukrotile.

Pomislimo dalje, da je jezik proizvod nebroja medsebojnih duševnih vplivov, in to iz najstarejših časov dotičnega naroda. Tako je dosegel vsak jezik v svojem razvoju neki tip, ki se ne more ponavljati. Morda je v jeziku tudi kaka prikazen, ki so jo vsilili posamezniki, toda to je le malenkost, ki se je pa itak sčasoma ne pozna več. Torej razvoj, tradicija, to daje jeziku moč. Vso tradicijo pa pogrešamo pri esperantu. Zato je nemogoče, da bi bil esperanto tako vsestransko izveden — v glasovnem, formalnem in sintaktičnem oziru ali pa v besednem zakladu —, da bi mogel vsak narod zavzeti pravo stališče nasproti njemu. Pomislimo le, kako različna je frazeologija posameznih narodov. In vsa ta mešanica naj bi se vrgla v kotel skupnega jezika, iz katerega naj bi zajemal narod obledele figure v izrazu, ki so njegovemu duhu tuje kot španske vasi.

Zlasti obsoja Brugmann to, da so si esperantisti izbrali preširno polje. Misel sama ni napačna, morda se bo dala celo uresničiti, če se zavzamejo zanjo strokovnjaki. A mogoče jo je uresničiti le v gotovih mejah, recimo za trgovce, in sicer le za pismeno porabo. »Aber gegen die Ausdehnung der Hilfssprache in diesem weiten Umfang verhalte ich mich absolut ablehnend. Will man sich dagegen darauf beschränken, erstlich, daß die Schriftsprache nur dem schriftlichen internationalen Verkehr zugute kommen soll, und zweitens darauf, daß sie nur in gewissen engeren Sphären, etwa im Handel, wo man es mit einer ziemlich geschlossenen und leichter überschaubaren Terminologie und Phraseologie zu tun hat, und wo alle anderen Ansprüche an die Sprache als der auf Verstehbarkeit fortfallen, ihre Stätte haben soll, so sage ich: Fiat experimentum.« Tedaj šele je tudi upati, da se uvede jezik v šole, in sicer ne v ljudske, kakor bi radi »weltsprachlerji«, marveč le v trgovske.

Nato sledi kratka kritika Leskienova o sestavu samem. Nakratko povzamem tudi iz te nekaj nedoslednosti, ki jih navaja.

Da se jezika lehko in hitro naučimo, mora biti enostaven in brez fines v celem sistemu. Glede glasoslovja bi ne bilo nič ugovarjati, ko bi se jezik samo pisal in ne tudi govoril. Toda, ker se bo jezik rabil tudi v govoru, pridemo do precejšnjih napak. Vsak narod ima pri artikuliranju svoje posebnosti. Zato bi moral imeti esperanto le take skupine glasov, ki so enake ali vsaj sorodne. Tako n. pr. rabi često *ć* (= č) in *ǵ* (= dž), kar dela nemščini silo; cela vrsta dvoglasnikov bo delala preglavice Francozu; skupina *kn* v začetku besede je za Angleža nemogoča; kajti le-ta bo vedno izgovarjal *kn* kot *n*: *knave* — *näw*. itd. itd.

Velika napaka je v esperantu pri skupinah konzonant + *i* + vokal: *kiu, kia, kie, tiu, tio, cia.* Ta *i* bo večina narodov izgovarjala — po značaju svojega jezika — *kju, kja* itd. in *kjo* in *tjo* se bosta zlila v en sam glas. Naravnost usodepolno pa je načelo, da se vsaka beseda naglašuje na predzadnjem zlogu.

Mi ámas = ljubim, *mi ámos* = bom ljubil, *mi ámus* = bi ljubil. Končnica, ki je pa nenaglašena, nam pa kaže čas. Že v naši slovenščini opazujemo prikazen, da se nenaglašeni vokali poizgube in da se pogosto vsled nenaglašenosti izgovarjajo nejasno — nerazločno. Enako bo v tem slučaju tudi Nemec ali Anglež izgovarjal nejasen temen glas za *as, os* in *us* in s tem tudi ni mogoče spoznati razlike v pomenu. Vidi se iz tega, da Zamenhof nima nobenih pojmov o glasovni fiziologiji.

Besede in besedne oblike. Tu imamo načelo: Nič izjem, sama pravilnost. Tako velja pravilo, da se tvori femininum iz maskulina s končnico *-ino.* Brž je nastalo: *patro* = oče, femin. oziroma pomen mati pa *patrino,* dasi se rabi od Kalkute do Islandije zato beseda mati, oziroma izraz od istega debla. Seveda ker je v veljavi pravilo, da pomeni *ćevalo* konj in *ćevalino* kobila, zato je treba skrajnje doslednosti tudi pri *patro* — *patrino.*

Dalje: s prefiksom *mal* se izraža nasprotje, n. pr. *bona* = dober, *mal bona* = slab; po tem pravilu pa smo dobili tudi: *junulo* = mladenič, *mal junulo* = starec. Čudno, da pride do take analogije.

Druge čudne posledice Zamenhofa so: sufiks *-ejo*, obešen na glag. deblo pomenja kraj dejanja, n. pr. *kuiri* = kuhati, *kuirejo* = kuhinja. Moliti se pravi *pregi,* tedaj *pregejo* = kraj molitve = cerkev. Kakšen zmisel ima pa ta stvor, vidimo, če prestavimo v esperanto: papež je glava cerkve. — Končnica *-ero* pomenja posamezno iz celote iste: *sablo* = pesek, *sablero* = zrno peska. Kje je potem ona pravilnost, če imamo poleg tega še druge besede na *-er -ero*? Take besede so vzete iz francoščine: *ingeniero.*

Po nemškem zgledu: Geschwister *(ge-)* je narejen za »prijatelj in prijateljica« izraz *geamikoj.*

Kako pridemo do sorodnosti obeh pomenov, je nejasno.

V morfologičnem oziru je največja napaka, da ni akuzativ enak nominativu, kar nahajamo v večini romanskih in germanskih jezikov. Posebna oblika za akuzativ je čisto odveč. Seveda pri glagolu imamo šest participov, celo part. fut. pass.

Ravnotako najdemo tudi v sintaktičnem oziru marsikaj odveč, tako konjunktiv in celo kopo raznih veznikov. Enostavnosti, ki bi jo pričakovali v svetovnem jeziku, torej ni. — Ker je esperanto narejen brez ozira na glasovno fiziologijo in na zgodovinski razvoj, zato je po mnenju Leskiena docela ponesrečen. Iz svoje skušnje tudi sodi, da je čisto prazna, če se kriči, da se esperanto lahko nauči v kratkem času.

Čuli smo sodbo dveh strokovnjakov. Res, s posebno bistrostjo je zlasti Brugmann premotril vsestransko problem. Skoraj brezdvomno se bo ozrl esperantovski svet na to sodbo in jo tudi kolikortoliko vpošteval. Gibanje se širi, vendar pa moramo pomisliti, da se mu mnogi pridružujejo edino le radi mode. Vse gibanje moramo presojati trezno in tudi precej skeptično. Šele bodočnost bo pokazala uspehe ali neuspehe.

Nazadovanje francoskega naroda.

Poroča prof. Evgen Jarc (Kranj).

Ravnatelj pariškega statističnega urada, Bertillon, je priobčil nedavno v »Figaro« članek pod naslovom »La defaite annuelle« (vsakoletna izguba), v katerem z ozirom na ljudsko štetje leta 1905. opozarja na nevarnost, ki preti francoskemu narodu, ker prebivalstvo od leta do leta manj narašča. Isti list, ki menda dobro pozna Francoza, je izrekel mnenje, da bodo prešli Francozi preko tega vprašanja z dovtipom ali z opereto, ali nevarnost je tako resna, da teži trezno misleče politike in nacionalne ekonome vedno večja skrb. (Pr. Krosejeve članke v »Stimmen aus Maria Laach«. 1906, zv. 6, 7 in 10.)

Kako počasi je napredovalo francosko prebivalstvo v primeri z nemškim, kaže sledeča tabela:

Leto	Prebivalstvo Francoske	Vsakoletni prirastek %	Leto	Prebivalstvo Nemčije	Vsakoletni prirastek %
1872	36,102.901	—	1871	41,058.792	—
1881	37,405.090	0·27	1880	45,234.061	1·14
1891	38,133.385	0·11	1890	49,428.470	1·07
1901	38,961.945	0·07	1900	56,367.178	1·50
1906	39,252.627	0·15	1905	60,605.183	1·45

Torej sta se razlikovali obe državi po vojski leta 1870/71. komaj za 5 milijonov, danes pa za približno 21 milijonov. Kakšen pogled v bodočnost!

Te številke ne bi bile tako obupne, ko bi število ljudstva rastlo tako počasi vsled izseljevanja ali velike umrljivosti otrok, kakor n. pr. pri nas. Tudi revščina temu ni kriva. Saj pravi ugledni nacionalni ekonom Leroy Beaulieu v »Economiste Français« št. 48 (pr. Hochland 1907, str. 627 sl.): »Kaj je vzrok, da je padlo izza 40 let število novorojencev za 200.000. Morda beda? Nikakor ne. Razen južnih pokrajin, ki trpé nekaj let vsled vinarske krize, ni gospodarski položaj Francoske neugoden; to dokazuje razvoj izvoza, dohodki železnic in uspeh davkov. — — — Tudi fizičnih vzrokov ne smemo preveč poudarjati. Tudi razvoj alkoholizma ni vzrok, da je padlo število porodov. Kajti ravno pokrajine, kjer se rodi primeroma še največ otrok, uživajo največ alkohola. Sploh ni oslabel fizično francoski narod kot tak. Umrljivost se je občutno zmanjšala. — — — Povprečna starost je večja, ne vsled umrljivosti otrok, ampak vsled daljše povprečne življenjske dobe.«

Da francosko prebivalstvo napreduje tako malo, povzroča torej malo število novorojencev. Primerjajmo njih število v večjih evropskih državah danes in pred 30 leti:

	1875	1904	Vsakoletni prirastek %
Nemčija	1,724.412	2,025.847	1·5
Avstro-Ogrska	1,450.743	1,709.804	1·25
Velika Britanija . . .	1,115.505	1,181.770	1·22
Italija	1,035.377	1,085.645	1·07
Evropska Rusija	3,661.534	4,764.678	?
Francoska	950.975	818.109	0·1

Leta 1905. je štela Francoska le 807.291 novorojencev, med temi 71.500 nezakonskih.

Dočim je v drugih državah v teh letih število novorojencev rastlo več ali manj sorazmerno s številom prebivalstva, nazaduje to število na Francoskem tako, da je presegalo število umrlih leta 1904. le še za 57.026, leta 1905. za 37.120, leta 1906. pa celó samo za 26.651 oseb. Ako bo prebivalstvo še dalje napredovalo tako počasi — in statistika opravičuje ta sklep s svojo neizprosno doslednostjo — bo Francoska v doglednem času glede rasti prebivalstva pasivna in ji bodo navzlic ogromnemu narodnemu bogastvu, ki ga cenijo na približno 250 milijard frankov, — roke v zunanji politiki vezane. Že leta 1904. je v 36 okrajih in leta 1905. celo v 44 okrajih več ljudi umrlo kakor jih je bilo rojenih.

Odkod ti pojavi? Krive niso, kakor priča Leroy-Beaulieu, ne gospodarske, ne fizične razmere prebivalstva, tudi ne kultura samaobsebi, kar nam dokazuje primera z Nemčijo in Veliko Britanijo. Razlago si pa najdemo v zvezi z nekaterimi drugimi pojavi, ki dokazujejo, da je vzrok nazadovanju — nenravnost.

Nenravnost — to je tista usoda nesrečne Francije, ki jo utegne pogubiti.

Število nezakonskih otrok ni sicer samoobsebi merilo za nravnost prebivalstva, ker je tesno zvezano z gospodarskim življenjem, dokazuje pa nenravnost, če raste njih število, dočim število novorojencev sploh pada. In to opazujemo na Francoskem: v letih 1871.—1880. se je rodilo povprek 67.000, v letih 1891.—1900. pa 75.000 nezakonskih otrok.

Enako žalostna je statistika samomorilcev na Francoskem. (Pr. Rost, »Der Selbstmord«, str. 16—17, in Krose, »Der Selbstmord im XIX. Jahrh.«, str. 60). O tem priča sledeča tabela:

Leto	Absolutno število samomorilcev na Francoskem	Povprek na leto na 1 milijon prebivalcev
1871—1875	5276	144
1876—1880	6259	168
1881—1885	7339	194
1886—1890	8286	216
1891—1895	9238	241
1896—1900	9186	238

S tema zadnjima številkama je stopila Francoska na prvo mesto in prekosila Dansko, ki je štela prej največ samomorilcev. Samomor je zahteval na Francoskem v 30 letih (1871—1900) krog 230.000 žrtev.

Leroy-Beaulieu — ki spada sicer med liberalne nacionalne ekonome — mora priznati, da raste prebivalstvo primeroma najbolj ravno v tistih okrajih, kjer je versko čuvstvovanje najbolj ohranjeno, in pravi, da je najbolje dokazano dejstvo, da je število otrok v tesni zvezi z verskim življenjem prebivalstva. To so posledice maltuzianizma, ki se je začel širiti po Francoskem sredi minolega stoletja in je iz izobraženih krogov prešel tudi med produktivne stanove.

Proti tem pogubnim naukom se je ustanovila pred desetimi leti »Alliance Nationale pour l'accroissement de la population française«. Da bi se zopet zvišalo število otrok, predlaga ta zveza sledeče:

1. Vse družine, ki imajo več kakor po troje otrok, se naj oprosté vseh direktnih davkov. Nasprotno pa naj plačujejo družine z dvema otrokoma po 10% več davkov, z enim otrokom 30% in moški samci, stari nad 30 let, pa 50% več. Odpade pa naj ta povišek pri družinah, ki imajo samo po enega posla.
2. Oženjeni vojaki naj se oproste službe, zlasti če imajo več otrok.
3. Kdor ima manj kakor troje otrok, naj pripade po njegovi smrti del premoženja državi.
4. Iz teh doneskov naj se napravi fond za vzgojo revnih otrok in starostne rente starišem, ki so imeli mnogo potomcev.
5. Odpravo strogih določb sedanjega Code civil pri podedovanju, vsled katerih se mora razdeliti premoženje po smrti starišev med vse otroke v enakih delih.
6. Sploh pospeševanje obilnih družin pri oddajanju služb, v učiliščih in vzgojevališčih.

Razni nacionalni ekonomi priporočajo še druga sredstva: naturaliziranje tujcev, higienične odredbe (boj proti alkoholu in nikotinu), večja skrb za novorojence in matere. Vseh teh predlogov pa doslej zakonodaja še ni vpoštevala, kvečemu da daje doklade uradnikom z veliko družino in podpira zavode za novorojence. Ali vsa taka sredstva so polovičarska, preobrat je le mogoč, če se ves sedanji protiverski zistem izpremeni. Leroy-Beaulieu pravi: »Vzrok, da pada število novorojencev, je jasen: oslabljenje verskih čuvstev, vedno večja skrb za materialno blagostanje, štreberstvo. — — — To usodepolno smer pa pospešuje naše javno šolstvo in naša nova družabna morala, mesto da bi se borila proti njej.«

Do leta 1884. so poznali na Francoskem le »ločitev« zakona, tega leta je šele sprejela zbornica tudi popolno »razporoko«. Leta 1884. je bilo izrečenih 2122 ločitev in že 4123 razporok. Število ločitev se je v sledečih letih malo menjavalo, n. pr. l. 1902. je bilo 2281 ločitev; število razporok pa raste silno od leta do leta, n. pr.: l. 1902. 9431, l. 1904. 9860 in l. 1905. 100.019 razporok, z ozirom na število porok (l. 1904. 298.721 in l. 1905. 302.623).

Teozofična družba.

Poroča prof. Evgen Jarc (Kranj).

Ni dvoma, da se doba materializma bliža svojemu koncu. »Naravoslovski svetovni nazor« ne more zadostovati trajno človeštvu, ki mu je prirojeno metafizično stremljenje. O tem nas prepričuje boljinbolj moderno slovstvo s svojo ljubeznijo do romantike in mistike, kakor tudi vedno rastoče zanimanje za verske probleme. Komur se je pristudil kult razuma, mu preostajata pravzaprav le dve poti: pot do cerkve in do okultizma. Reakciji proti materializmu moramo pač pripisovati, da se je razširil v zadnjih desetletjih spiritizem ravno med »izobraženci« tako, da štejejo spiritisti, kakor trdijo sami, do 30 milijonov privržencev. Prevara pa, ki so jo dokazali v zadnjih letih raznim slavnim medijem, je odbila pač marsikoga od spiritizma in ga pod vplivom budizma prelevila v »teozofa«.

Teozofično družbo — Theosophical Society — je ustanovila Rusinja Blavatsky s svojim možem, ameriškim polkovnikom Olcottom leta 1875. v New-Yorku. Gospa Blavatsky je imela jako romantično preteklost. Sedemnajstletno dekle so jo prisilili, da se je poročila z 62letnim ruskim državnim svétnikom, ki ga je pa zapustila že čez par mesecev in se klatila med Perzijci, Kalmuki in Tatari. Budizem ji je pokazal pot do nove vere, ki jo je zasnovala v dveh delih: »Isis unveiled« (»Odgrnjena Isis«) in »The secret Doctrine« (»Tajni nauk«). O njenem značaju si sodbe jako nasprotujejo in trdijo, da so ji pri propagandi pomagale tudi prevare. Prvi predsednik družbin je bil njen mož, ki je določil za svojo naslednico gospo Annie Besant, ki je prestopila kakor že Olcott v budizem in si izbrala Indijo za torišče svoje agitacije. V zvezi s spiritizmom se je razširila teozofična družba po Angleškem in Francoskem, kjer je bilo

l. 1890. krog dva milijona spiritistov. V Nemčiji sta začela širiti teozofizem znani spiritist Rus Aksakov, ki izdaja mesečnik »Psychische Studien«, in zdravnik Hartmann, ki je živel prej v Ameriki in tam postal budist.

Glavne cilje teozofistov izražajo njih pravila takole: 1. ustvariti jedro splošnega bratstva človeštva brez ozira na pleme, vero, kasto in barvo; 2. pospeševati proučavanje primerjalne religije, filozofije in vede; 3. raziskavati nerazjasnjene naravne zakone in sile, skrite v človeku.

Teozofizem je panteizem, ki vidi povsod v sebi in krog sebe božanstvo. Naslanjaje se na budistično mistiko poizkuša spoznavati »astralni svet«, ki se skriva za fizičnim. Sprejel je v svoj sestav tudi druge nauke budizma in drugih azijskih in egipčanskega verstva. Priljubljen je zlasti nauk o povračanju in potovanju duš (reinkarnacija), o karmi in sedmih principih. Teozofi ne zametavajo verskih naukov raznih religij, temveč le trdijo, da ima vsaka vera nekaj resnice v sebi, ki se pa ne sme umevati dobesedno, ampak le simbolično. Mistika, ki nas vodi v tajinstveni nadčutni svet, je zato glavni vir našega verskega spoznavanja. Odtod tesna zveza teozofizma z budizmom.

Teozofizem se širi vedno bolj. Podružnice se ustanavljajo na podlagi patentov, »charter«, ki jih izdaja osrednja družba. Teozofskih lož je bilo ustanovljenih n. pr. leta 1878. šele ena, 1879. dve, 1882: 42, 1887: 156, 1901: 647, 1902: 1704, 1903: 750, 1904: 800, 1905: 860 in 1906: 893. Ustanovile so se po posameznih deželah sekcije: ameriška, indijska, angleška, avstralska, skandinavska, novozelandska, holandska, francoska, laška, kubanska in južnoameriška. Nemška sekcija obsega 24 lož. Vsako leto imajo evropske sekcije svoj kongres; tretji je bil leta 1906. v Parizu, l. 1907. v Monakovem in l. 1909. bo v Budimpešti.

Čudna so pota moderne družbe. V srcu ji tiči hrepenenje po nadčutnem. Ali težka je za ponosnega nadčloveka pot do krščanstva, lažja nego ponižen in skesan »Credo« pot — do »četrte« dimenzije okultizma. (Pr. »Religion u. Geisteskultur«, 1907, št. 4.)

Kako je s podmorskimi čolni?

Poroča Ferdinand Cilenšek (Praga).

O nobeni tehnični napravi se še ni toliko lagalo, kakor o podmorskem čolnu.

Že od leta 1891. dalje so časopisi raznih narodnosti prinašali poročila, kakšne podmorske čolne ima ali si nabavlja nemška vojna mornarica. Leta 1904. je pa admiral Tirpitz v nemškem državnem zboru izjavil, da nemška vojna mornarica nima nobenega podmorskega čolna, da nikoli nobenega imela ni, in da vojna uprava sedaj sploh še ne namerava začeti eksperimentirati s takimi brodovi.

Skoro 20 let je, kar vedno in vedno čujemo kaj novega o podmorskih čolnih. Tekom tega časa je bilo mnogo takih ladij patentovanih; samo v letu 1905. so bili iznajdeni štirje novi tipi. Dejali bi, da bi se bil torej vendar v zadnjih vojnah moral na morju uporabljati kak podmorski čoln! A to se ni zgodilo ne v špansko-ameriški, ne v rusko-japonski vojni. Nasprotno je znanih več slučajev, ko se je podmorski čoln v luki sami, ali ne daleč od luke na žalosten način z moštvom vred potopil. Spominjamo samo, kako se je leta 1905. pogreznil »Farfadet« v luki pred Bizerto. V en del čolna voda ni prišla, dasi je že ležal na morskem dnu. In v tistem oddelku je moštvo čakalo rešitve več dni ter se je s trkanjem sporazumljalo s potapljavci, ki so izkušali čoln dvigniti. A smrt jih je dohitela prej, nego je prišla rešitev. Iz vsega tega lehko s popolno gotovostjo posnamemo, da podmorski čoln vendar le še ne more biti dozorela stvar.

V nekem oziru se mora podmorski čoln bojevati z istimi ovirami, kakor zrakoplov. Od morske površine se taka ladja lahko oddalji, potopi se lehko, a nazaj priti je včasih ravnotako težko, kakor je zrakoplovcu mnogokrat težko, priti brez poškodbe na tla. Kajti podmorski čoln se potopi le na ta način, da v sé posrka določeno množino vode. — Ako ima balon najmanjšo luknjo, se lehko zgodi nesreča. Isto je pri podmorskem čolnu. Ako tak čoln pride 40 *m* pod morsko gladino, znaša pritisk vode na njegove stene 4 atmosfere! Zdaj je treba pomisliti, koliko odprtin ima tudi taka ladja; in nastane vprašanje, je li mogoče v ladji, ki je že nekoliko obrabljena, vse tako zapreti, da tudi pritisk 4 atmosfer ne more vodi otvoriti poti v ladjo.

Ravnotežje je v zrakoplovstvu važno vprašanje. Istotako pri podmorskem čolnu, katerega bi neugoden tok lehko prekopicnil; in to bi mu utegnilo biti v pogubo, kajti vozil bi nevarno blago, torpede.

Vodnik podmorskega čolna pod vodo pravzaprav ne vidi nič. Imajo sicer neko, navpičnemu daljnogledu podobno pripravo (omniskop), s katero posadka podmorskega čolna (potom odbijanja svetlobnih žarkov) vidi vun. Pa to je mogoče le, kadar čoln plava tik pod morsko gladino, in kadar ni valov, ki bi mogli oškropiti vrh omniskopa. Torej to je toliko, kot nič. Ako čoln vozi hitro, je brž dovolj valov.

Podmorski čoln bi bil marsikdaj ravno tam neporaben, kjer bi ga bilo najbolj treba. Koliko je luk, v katere bi podmorski čoln nikdar ne mogel, ako bi plaval pod vodo! So namreč luke, pri katerih še celo vrh vode plavajoče ladje potrebujejo signalov na desni in levi, če hočejo brez nesreče pripluti v pristan. Vsekako bi bilo torej mogoče, zavarovati luko tudi proti podmorskim čolnom.

Kot gonilni stroj se zdi skoro najpripravnejši petrolejev eksplozivni motor, s katerim se vozi, kadar plava čoln vrh vode; isti čas polni ta motor akumulatorje z elektriko. Pod vodo žene čoln električna sila.

Za podmorske čolne je najbolj vneta Francija, ki si jih že dalje časa nabavlja in ki jih bo leta 1908. imela okrog sto. Njen sosed onstran kanala se boji, da ne bi zaostal predaleč za njo. Že pred letom 1906. so si Angleži pridno gradili podmorske čolne. Leta 1906. pa je Anglija sklenila, nabaviti si še petdeset podmorskih ladij. Nemci so leta 1906. sklenili, da bodo vprihodnje vsako leto žrtvovali pet milijonov mark za brodove te vrste.

Eden največjih pomislekov pri podmorskih čolnih je bil doslej, da je bilo treba primeroma mnogo pripravljanja in časa, preden se je čoln mogel potopiti ali zopet dvigniti. Temu hoče odpomoči lani objavljena iznajdba markija d' Equevillaya; na zunanji strani njegovega podmorskega čolna so pritrjene plavute, ki se lehko tako postavijo, da izpodoravajo vodo, ako čoln vozi. Vsledtega se seveda čoln tem globlje potopi, čim hitreje plove.

Čoln bi se torej lehko kar med vožnjo potopil in spet prišel na površje. Oboje bi se moglo izvršiti hitro in brez pripravljanja.

Vsekako je nekaj napredka v Equevillayevi iznajdbi.

Nebroj ovir je, ki onemogočujejo sestavo praktičnega podmorskega čolna. Nekatere so videti nepremagljive. Brez dvoma bo pa tudi to šlo po onem načelu tehnikov, ki slove: Kar se ne more premagati, se obide.

◆

Nove knjige.

Dr. M. Zdziechowski: **Die Grundprobleme Russlands.** Litterarisch-politische Skizzen. Wien-Leipzig 1907. Str. 431.

Najrazličnejše nasprotujoče si sodbe so se slišale in se še slišijo o Rusiji, ki je bila že od nekdaj velika uganka za zapadno Evropo. In ni čuda. Saj je Rusija celo za dobre poznavavce, celo za Ruse same, polna nerešenih problemov. Dasi je pravzaprav ena sama velika planjava, je vendar polna globokih nasprotij, neka zmes velikosti in nizkosti, sile in slabosti, razvoja in razpadanja. Zato tudi zdaj mnoge Ruse prevevajo podobna čuvstva, kakor so prevevala Gogolja, ko je v »Mrtvih dušah« zapisal besede: »Rusija, kaj zahtevaš od mene? Kaka nepojmljiva vez se skriva med nama?«

Poljski prof. Zdziechowski, rojen in vzgojen v Rusiji, je imel priliko od blizu gledati in proučevati vprašanja, od katerih je odvisna bodočnost ruske države in ruskega naroda. Sam je s plemenitejšimi Rusi vred sanjal o rusko-poljski državi, osnovani na temeljih krščanske kulture in pravičnosti; kakor mnogim Rusom, tako so se tudi njemu večkrat zbujali dvomi, ali je ruski narod sploh še sposoben, da normalno razvije svoje še neizrabljene sile in izvrši svoje zgodovinsko in kulturno poslanstvo. — Vsa ta vprašanja, vse te nade in dvome je Zdziechowski popisal v globokočuvstvenih in premišljenih člankih in jih zbrane izdal v nemškem jeziku, da bi bili pristopni zapadni Evropi. Priznati moramo, da v zapadni Evropi že dolgo ni izšla tako globoko premišljena knjiga o Rusiji. To je nekaka filozofija ruske politične in kulturne zgodovine, spisana na podlagi temeljitih študij, resnega premišljevanja in vestnega opazovanja.

V boju z mongolskim svetom je nastala ruska država. Ta boj se je po večstoletnem presledku zopet pričel. V rusko-japonski vojski je Rusija podlegla višji japonski kulturi. Vstaja torej vprašanje, ali se bo Rusija mogla uspešno ustavljati novi mongolski nevarnosti? Knez Trubeckoj je izjavil, da bo Rusija zmagala le potem, če bo res prekvašena z ono krščansko kulturo, katero je poklicana zastopati in braniti. Dosedaj se to še ni zgodilo, dasi je Rusija že nad tisoč let v dotiki s krščansko kulturo. Ruski narod je bil tako nesrečen, da je krščanstvo sprejel obenem z bizantinsko-poganskim kultom carizma — krščansko idejo obenem s pogansko državno in družabno idejo. V dobi Petra Velikega pa je Rusija sprejela zapadno-evropsko kulturo obenem s prusko birokracijo, militarizmom in policijo. Tako je ruska država vse cerkveno in družabno življenje vpregla v tuji bizantinsko-pruski jarem; oblike ruskega državnega in cerkvenega organizma so v globokem nasprotju z ruskim narodnim značajem. Te zunanje forme so bile glavna ovira, da krščanska kultura ni mogla prekvasiti ruskega narodnega in cerkvenega življenja.

Take so korenine ruskih problemov (1—19). Na tej podlagi Zdziechowski opisuje razcvet ruske kulture v XVIII. stoletju in v začetku XIX. stoletja; v tej dobi je večinoma napredovala le demoralizacija višjih slojev, o pravem kulturnem napredku ni mnogo sledov. Kolikor bolj je prodirala kultura v Rusijo, toliko bolj jasno so se kazala nasprotja v ruskem državnem in družabnem organizmu, toliko bolj so se majali temelji ruske države. Okoli polovice XIX. stoletja sta se pojavili dve glavni struji, ki sta s svojimi idejami izkušali preroditi Rusijo in ji dati pogoje za vsestranski napredek in harmonični razvoj narodovih sil. To so bili slavjanofili in zapadniki. Slavjanofili so idealizirali zgodovinske temelje, na katerih se je Rusija razvijala; trdili so, da so v ruski cerkveni in politični zgodovini in v ruskem značaju že dani pogoji in že začrtan pot k pravi krščanski kulturi in preroditvi Rusije in vsega človeštva (76). Ideje in nazori slavjanofilov so bili v prevelikem nasprotju z dejanskimi razmerami, zato je slavjanofilstvo kmalu začelo propadati; po poljski vstaji je v slavjanofilstvu namesto idealnega teženja začelo prevladovati sovraštvo do Poljakov in do katoliške cerkve. Genialni Vl. Solovjev je spoznal, da je slavjanofilstvo nevaren nasprotnik za pravi napredek Rusije, ker oznanja sovraštvo do katoliške cerkve, ki je dala podlago zapadni kulturi, do one cerkve, s katero se morajo Rusi zediniti, ako hočejo postati res pravi kulturni narod. Zato je začel odločen boj proti slavjanofilom in jim dokazal, da njih ideje niso nekaj pristno ruskega, ampak da so povzete po nazadnjaških zapadno-evropskih idejah kakor so jih razvijali nekateri obskurni zapadno-evropski pisatelji (116—147).

Ruski zapadniki so pa na zapadu iskali idej, ki naj bi prerodile Rusijo. Rusko zapadništvo se je razcepilo v razne radikalne struje: romantični anarhizem (Hercen), bojeviti anarhizem (Bakunin) in krščanski anarhizem (L. Tolstoj). Le malo je bilo zmernih in res idealnih zastopnikov zapadne kulture; najodličnejši med temi je pravnik in modroslovec Boris Čičerin (292—336).

Ob koncu se Zdziechowski ozira v bodočnost Rusije. V značilnem krasnem članku o »Antikristu« (338—359) pretresljivo popisuje prerokovanje Vl. Solovjeva, ki je že l. 1894. napovedoval rusko-japonsko vojsko in poraz Rusije, l. 1900. pa opisal prihod Antikrista in poslednje dni človeštva. Članek »Sedanjost in bodočnost« (360 do 399) je bil objavljen v »Času« (1907, str. 97—108). Zadnji članek »Kristus je vstal!« (400—431) pa dokazuje, da je rešitev Rusije edino-le v zedinjenju s katoliško cerkvijo, v ideji, za katero se je boril najgenialnejši ruski mislec Vl. Solovjev; ako Rusija ne bo poslušala Vl. Solovjeva, potem »ex oriente lux« ne bo veljalo o Rusiji, ampak o Japonski.

Knjiga Zdziechovskega se čita res s pravim užitkom. Pisana je v krasnem in duhovitem slogu, s pesniškim poletom in globoko premišljenostjo. Subjektivni ton, ki se večkrat oglaša, nič ne moti čitatelja. Nekatere karakteristike so naravnost veličastne, posebno karakteristika Vl. Solovjeva, ki je po pravici ljubljenec profesorja Zdziechowskega. Nekatere filozofske netočnosti pisatelju radi odpustimo. Nesrečen se nam pa zdi ekskurz o katoliškem modernizmu (317—326), kjer slavi Tyrrella in Laberthonniéra, ki sta najbolj prizadeta po zadnji papeževi okrožnici, zraven pa napada »oficielni, ošabni racionalizem in dogmatizem« katoliške cerkve; to gotovo ne spada med ruske probleme. Sicer je pa knjiga nekaj krasnega in globoko poučnega za vse, ki se zanimajo za ogromno in zagonetno rusko sfingo.

Dr. F. Grivec.

Herders **Konversations-Lexikon.** III. Auflage. 8 Bände. Lex. 8⁰. Freiburg 1902—1907. Herder.

Naučni in strokovni slovarji so dandanes živa potreba. Vede so tako silno narastle, da jih posameznik nikakor ne more več obvladati. Pravih »polihistorjev«, vsevedežev dandanes ni več, ker niso mogoči. Učenjaki se ločijo po strokah in te cepijo v vedno podrobnejše betve. Navadni ljudje morajo imeti neko splošno izobrazbo, potem pa si pridobiti natančnejše znanje v svojem poklicu. Ker torej ne more vsak vsemu kaj in so vendar vse razmere take, da se mora človek časih hitro poučiti o tem in onem, zato mora seči po naučnem slovarju.

Taka dela, obsegajoča v malem vse vede (enciklopedije), niso kaj novega. Vsak se spomni velike francoske enciklopedije, ki sta jo začela Diderot in Dr. Alambert (35 knjig, 1751—1780). Iz tega francoskega vzorca se je razvilo to, kar imenujemo sedaj »naučni slovar«, »Konversations-Lexikon«. Imajo take slovarje: Francozi in Angleži, Italijani in Španci, Madjari, in Čehi. Nemci, jih imajo celo vrsto, a najznamenitejši so Brockhaus, Meyer, Pierer, ki se jim je sedaj dostojno pridružil še Herder.

O živi potrebi naučnih slovarjev priča najbolje dejstvo, da je izšel Brockhaus že v 14. izdaji, Meyer v 6., Pierer v 7., dasi so cene znatne, Meyer n. pr. 216 K, Brockhaus celo 246 K. Poleg velikih naučnih slovarjev, ki obsegajo po 17 in več knjig, izhajajo tudi razni majhni naučni slovarji po 1, 2 ali 3 knjige. Herder je v svoji 3. docela novi izdaji ubral srednjo pot. V 8 knjigah je skusil povzeti in zbrati vse, kar si more želeti od takega slovarja navaden človek ali tudi strokovnjak. Ali se mu je posrečilo? Sodimo, da, in sicer častno.

Kaj zahtevamo od takega slovarja? Da nas pouči o vsem hitro, točno, vestno in kolikor mogoče nazorno.

Kar se tiče popolnosti, je seveda težko izreči čisto podrobno sodbo; primerjati bi bilo treba besedo za besedo n. pr. velikega Brockhausa in Herderja. A zdi se, če človek nekoliko natančneje pogleda, da Herder nima manj, ampak časi morda celo več, kakor oni. Kajpada določno, kratko, jedrnato! In to ni hiba, ampak prednost. Kdor bi se rad hitro poučil o kaki stvari, mu ni do tega, da mu poda slovar dolgo razpravo; nasprotno, čim krajši je, tem bolje, če je le točna. Napravimo kak poskus! Poglejmo n. pr. kaj ve naš naučni slovar o slovenski literaturi! Postaviti se moramo seveda na svetovno stališče. Ni mnogo, a če se spomnimo svetovnih literatur, mnogo! Omenja početkov (brižinske spomenike), Trubarja potem pa nadaljuje: »Začne se pravzaprav slovenska književnost koncem XVIII. stoletja z mnogostranskim ljudskim pisateljem in pesnikom Vodnikom (1758—1819); toda prva desetletja so zavzeli največ filološki prepiri, dokler ni znameniti umetnik, lirik in epik Prešeren (1800—1849, primerjaj pod Prešer(e)n) ustvaril pravo slovensko poezijo in jo obenem naravnal v narodno strujo; njegove pesnitve so bile vsebinsko in oblikovno odločilne za nadaljni razvoj . . .« Potem omenja Bleiweisa in »Novice«, Slov. Matico, Slomška in Družbo sv. Mohorja, pesnike od Koseskega do Aškerca, Cankarja in Zupančiča. Čudno le, da omenja med pisatelji-prozaisti celo Govekarja, a Stritarja ne tu ne tam. Za znanstvo navaja le filologe. Literatura na koncu je prav dobra. Za zgled iz geografije poglejmo, kaj pravi o Ljubljani. »Laibach, slov. Ljubljana . . .« Tu je narisan grb, opisana kratko lega, zgodovina, našteti uradi, zavodi, redovi, knjižnice, cerkve, stavbe, obrti. Pogrešamo pa gospodarskih društev! Denimo sem za zgled črtice o stavbah: . . .« stolnica (baročna 1700—1706), freske Quaglia (1704); št. Jakob (italijanska renesanca 1612—1615); št. Peter 1726—1730 po vzorcu S. Giorgio Maggiore v Benetkah); frančiškanska (1646, baročna); rotovž (italijanska visoka renesanca 1718); Marijin steber (Valvazorja, 1680), steber sv. Trojice (1722), vodnjak pred rotovžem (1752, Robba), spomeniki Radeckega, Vodnika, Valvazorja, Vega . . .« Ali ni to kratko, a točno do malega vse? Toliko le za zgled z neznatnih polj naše neznatne domovine! Ceniti moramo Herderja dostojno le, če se ozremo na širna polja človeštva, njega zgodovine, kulture, umetnosti in vede. Izborne so geografične karte z natančnimi statistikami dežel in držav. Odprimo n. pr. Afriko. Tu imamo vse; zemljevid, statistiko o velikosti krajev, prebivalstva, trgovine; zgodovino odkritja; probleme posameznih porečij; klimo, favno in floro. Vse kratko, a natančno in točno. Izvrstno so tudi obdelane tehnične vede: izumi in iznajdbe večinoma podrobno razložene in narisane. Primeri: parne stroje, železnice, električne stroje, mostove, topove, bojne ladje, zrakoplove itd.! Posebna karta navaja letnice raznih iznajdb. Ali poglejte Rusijo! Kako pregledno je obdelana vsa tvarina! Bogato je zastopano prirodoslovje. Živalstvo in rastlinstvo je naslikano, tuintam v krasnih barvenih skupinah.

Anatomijo pojasnujejo barvane slike (oko, srce, pljuča, krvni obtok . . .). Zgodovina (cerkvena, literarna) je obdelana v podrobnih obrisih. (V karti svetovne literature pogrešamo slovenske.) Krasne so slike, predstavljajoče umetne obrti (tekstilno, porcelansko i. dr.). Na višku pa je umetnost! Herderjev naučni slovar je prava knjiga umetnosti, zlasti slikarstva. Poglejte liste o gotiki, renesanci, podobe Kristusa in Madone, to je nekaj prelepega! Ali slike posameznih mojstrov (Eycka, Michelangela, Rafaela, Dürerja, Rubensa, Leonarda da Vinci, Fiesole, Tiziana, Rembrandta . . .)! Ali nazorne slike o indski, japonski, perzijski, nordski, islamski umetnosti!

Kar je za naš čas velike vrednosti je to, da se Herderjev slovar ozira zlasti tudi na pravo, gospodarska in sociološka vprašanja. Tudi le-ta so kratko, a točno, često statistično obdelana. Primeri: zavarovanje delavcev, strokovna društva, konsumna društva, pridobitne zadruge, banke. Tuintam bi si želeli seveda še podrobnejših podatkov. (V pravu n. pr. se ozira nekoliko preveč — kar je sicer umevno — na nemško pravo. Tudi sicer je to in ono bolj umerjeno za Nemčijo; primeri: kriminalno statistiko, ki je podrobno izdelana le za Nemčijo.)

Herderjev naučni slovar je zavzel torej vsekako častno mesto med podobnimi deli. Brockhaus in Meyer nudita več tvarine, imata tudi več slik, (saj sta tudi dvakrat dražja), toda pri Herderju je tvarina tako predelana in so slike tako izbrane, da se človek lehko zares hitro, točno in nazorno o vsem pouči. Naučni slovar pa mora biti tudi vesten tolmač resnice. Znano je, kolika je že prva taka enciklopedija (Diderotova namreč) napravila kvari. To se žal da ponavlja tudi v modernih naučnih slovarjih. Zlasti v religioznem oziru so malo zanesljivi. Poglejte v Brockhausa, kako izkvarjene nazore širi o katoliški cerkvi! Pri Herderjevem naučnem slovarju so sodelovali katoliški učenjaki in to je zanj najboljše priporočilo! V znanstvenem oziru na višku modernega časa, glede verstva vesten tolmač resnice — sodimo, da ni nobenega razloga več, zakaj bi še segali po protestantovskih, versko indiferentnih ali celo brezverskih delih!

Cena novemu Herderju je 120 K. Naroča se pri »Katoliški bukvarni« v Ljubljani, ki ga daje po dogovoru tudi za plačila na obroke.

Dr. A. Ušeničnik.

Ivan Podlesnik: **Knjigovodstvo.** I. del. Cena K 3·20. Ljubljana 1907. »Katoliška bukvarna.«

Socialno vprašanje je tudi gospodarsko vprašanje. Umnega gospodarstva pa ni brez knjigovodstva. Marljivemu odborniku »Slovenske krščansko-socialne zveze« Iv. Podlesniku gre zasluga, da se je začel buditi v naših izobraževalnih društvih zmisel za knjigovodstvo. Požrtvovalno vodi knjigovodske tečaje, sedaj pa je sklenil napisati še potrebne učne knjige. Prvi del, ki je pravkar izšel, je nekaka učna knjiga za voditelje izobraževalnih društev in obsega knjigovodstvo za društva, »Čebelice«, za mladeniče in gospodarje. Knjiga je skrbno sestavljena. Dodanih je cela vrsta tabel, ki praktično z zgledi pojasnujejo, kar se da z besedo le težko razložiti. Drugi del bo obsegal knjigovodstvo za zadruge, tretji pa sistem dvojnega knjigovodstva za večje trgovine. Z veseljem pozdravljamo to delo in le želimo, da bi naša društva umela pomen knjigovodstva za pravi napredek in se zavzela za vzorne smotre, ki jih je imel pred duhom pisatelj, ko je začel iz ljubezni do slovenskega ljudstva pisati tako delo. *Dr. A. Ušeničnik.*

Dr. Fr. Detela: **Malo življenje.** Povest. (Ljudska knjižnica 4. zvezek.) Ljubljana 1908. »Katoliška bukvarna.«

Šolski svetnik dr. Fr. Detela je eden naših prvih pisateljev. Ni iz moderne šole, ampak iz stare, recimo klasične šole, ki pa bo s svojimi deli preživela večino tvorb secesije. Povest »Malo življenje« je objavil »Zvon« takoj drugo leto, ko se je preselil v Ljubljano. A brali jo bodo še danes vsi z isto radostjo, kakor pred 25 leti, ko so jo čitali prvič s tolikim užitkom. Zadnja poglavja, ki so bila nekoliko neverjetno ubrana, je pisatelj sedaj predelal in je tako le še bolj izpopolnil lepi umotvor. *Z.*

Taras-Ševčenko: **Kobzar.** Izbrane pesmi. Prevel Josip Abram. (Leposlovna knjižnica 5. zvezek.) Ljubljana 1908. »Katoliška bukvarna.«

Kdo še ni sanjal o tužni Ukrajini, o širokem Dnjepru, o tihih stepah, ko je prebiral kozaške zgode v povesti »Z ognjem in mečem?« ali, ko je bral v »Dom in Svetu« o ukrajinskih pesmih, ali slišal tisto Ševčenkovo:

Ukrajino, Ukrajino,
Nenjko moja, nenjko!
Jak zgadaju tebe kraju,
Zavjane serdenjko!

Ukrajina, Ukrajina,
Mati moja, mati!
Ko se srce te spomina,
Tužno neha plati!

Jos. Abram, naš najboljši poznavavec maloruščine, nam je v tej knjigi podal dosti verno sliko Ukrajine in nje 30milijonskega naroda. Prevedel je sicer le 41 pesmi (dum) iz Ševčenkovega Kobzarja, toda Ševčenko je pravi predstavnik Ukrajine; v njegovi duši in njegovih dumah se odbija vsa žalost ukrajinska, vse nje boli, nje brezup in up . . . Kdor upozna Ševčenka, upozna Ukrajino! Poleg tega pa je napisal Abram zgodovinski pregled Ukrajine in življenjepis Tarasa Ševčenka. Oboje je polno tragike, usoda tega velikega, darovitega, junaškega, a tako zasužnjenega naroda kakor usoda največjega pesnika Ukrajine, samouka Ševčenka. Življenjepis Ševčenkov se bere kakor roman. To smo hoteli povedati, da koga ne oplaši naslov knjige, ki zveni nekam tuje. Vzemi vsak knjigo v roke, ne bo mu žal! Knjigi je dodejana tudi slika Ševčenka, zemljevid Ukrajine in pojasnila k dumam. (Žal, da moti umevanje toliko mučnih hib!)

Z.

J. Pregelj: **Adria-Klänge.** Auswahl aus den Gedichten des Simon Gregorčič. (Naročila prejema č. g. Jos. Fabijan, župnik, Sv. Lucija, Goriško.)

Šele sedaj smo prejeli to knjižico v oceno. Ker je čitateljem že od drugod znana, jo le priporočamo. Zbranih je tu 15 najlepših Gregorčičevih pesmi, spretno prevedenih v lepo nemščino; nekatere se beró skoraj kakor v izvirniku.

Z.

Dr. Jurij Bertrin: **Kritična razprava o lurških čudežih.** III. del. Ljubljana 1907. Tiskala »Katoliška Tiskarna«.

S tem, tretjim zvezkom je veliko kritično delo pariškega vseučiliškega profesorja dr. J. Bertrina o Lurdu in lurških dogodkih celotno preloženo v slovenščino.

Ta zvezek opisuje nekaj bolj znamenitih ozdravljenj. Prvo je ozdravljenje Petra de Rudder. To se sicer ni zgodilo v Lurdu, ampak v Oostacker v Belgiji, a je v zvezi z Lurdom, ker se je dogodilo ob preprosti votlini, zgrajeni po vzorcu lurške votline in posvečeni lurški Devici. Je pa to ozdravljenje brez vsakega dvoma eno najznamenitejših, ker ni šlo za kako živčno bolezen ali kaj sličnega, kjer so mogoči pomiselki, ni li hipno ozdravljenje le naraven pojav, marveč delavec Peter de Rudder je imel zlomljeno nogo in zlomljene narazen štrleče kosti so se hipoma sprijele in rane so se prav tako hipoma zacelile. Naj priroda še toliko zmore, zlomljenih udov ne more hipno zaceliti; zlomljeni udje se morajo zrasti, a za rast stanic in vlakenc treba časa. Tega ne more noben zdravnik tajiti. Potem pa je to ozdravljenje znamenito tudi radi tega, ker je bilo z vso zdravniško veščino preiskano in potrjeno. Trije zdravniki dr. Royer, dr. Van Hoestenberghe in dr. Deschampes so natančno preiskali ves dogodek in izdali o njem kritično razpravo, ki je izšla najprej v znanstveni reviji »Revue de questions scientifiques« l. 1899., potem pa tudi v posebni knjižici. Dr. Van Hoestenberghe sam izpoveda, da je bil do tedaj brezverec, a da ga je ta dogodek prepričal o nadnaravnih pojavih, o bivanju božjem, o resnici krščanstva, o ljubezni Device. Francoskemu romanopiscu Zolu je sporočil dr. Van Hoestenberghe: »Gospod, bil sem nevernik, kakor Vi. Rudderjevo čudežno ozdravljenje mi je odprlo oči. Pozneje so me sicer časih še napadli dvomi, toda začel sem preučevati krščanstvo in moliti, in sedaj Vas zagotovim s častno besedo, da nimam najmanjšega dvoma; verujem trdno. In dejal bom še to: Ko sem postal veren, sem postal srečen; okušam dušni mir, kakršnega nisem poznal nikdar poprej.«

Kaj pa Zola? Zakaj pa on ni veroval? Tudi na to daje odgovor ta zvezek. Poleg še nekaterih drugih ozdravljenj opisuje zlasti tiste dogodke, ki so se zgodili, ko je bival Zola v Lurdu. Zola je sam videl nekatere pojave, ki jih ni mogoče naravno razložiti. A Zola ni prišel v Lurd iskat resnice, marveč iskat tvarine za roman. Zato ni čuda, da je Zola tudi v Lurdu ostal, kar je bil, brezverec. Vedno je našel kak izgovor, da se je izmuznil dokaznosti dejstev. Če se je zdelo kaj nadnaravno, si je pomagal s starim izgovorom: Saj ne poznamo vseh naravnih sil, morda je to pojav kake še nepoznane sile. Drugič si je pomagal s sugestijo. Zopet drugikrat si je miril vzbujajoče se dvome s tem, da je morda ozdravljenje le hipno, navidezno, nekak »nervozni vtis«, ki bo minil, kakor minevajo drugi hipni vtisi. Skratka: Vera je tudi dejanje volje, in če človek neče verovati, mu nobeno še tako očividno dejstvo ne more izsiliti vere. Kako malo dobre volje pa je imel Zola, dokazuje najbolj njegov roman o Lurdu. Najprej si je izmislil splošen slučaj, na katerega je oprl celo knjigo: to je tista nervozna bolnica, ko so ji živci provzročili bolezen in ki so jo sami živci ozdravili, tista gospodična Guersaint, ki ni živela nikoli nikjer drugod kakor v romanu; to osebo je Zola kar kratkomalo sam ustvaril. Vse druge resnične dogodke potem tolmači z ozirom na to izmišljeno naravno ozdravljenje, češ: kakor je ta tako čudovito, a vendar le po sugestiji naravno ozdravela, tako je pač tudi z drugimi, četudi ne moremo opaziti kakega vpliva sugestije. Ko mu je dr. Boissarie očital, kako si upa tako pačiti resnico, mu je Zola odgovoril: »Kaj hočete? Moje osebe so moje; jaz imam pravico storiti ž njimi, kar hočem; pustim jih živeti, pustim jih umreti, prav kakor se meni ljubi. Mene ne briga nič drugega, kakor moja fantazija in pa uspeh mojega dela.« To je resnično, da romanopisec lahko po svoji domišljiji ustvarja osebe, a tedaj nima pravice zatrjati, da je njegov roman le analiza dejstev. Zola pa je širil po časopisih, da hoče poročati resnico o Lurdu, samo resnico in vso resnico. To pa je bila čisto navadna — laž. Zola ni poročal resnice, temveč je pačil resnico in skušal še druge odvrniti od spoznanja resnice. Po pravici spominja dr. Bertrin govoreč o Zolu greha zoper Sv. Duha. Da, to je tisti greh zoper Sv. Duha, o katerem je dejal Kristus, da ne bo odpuščen ne na tem, ne na onem svetu: Gledati božja dela, a jih pačiti z lažjo in z lažjo moriti vero tudi v duši drugih! ali zapreti oči, da kdo ne vidi teh del, potem pa smešiti in kleti tiste, ki jih vidijo in verujejo!

Lurški dogodki so dejstva, ki jih ni mogoče tajiti; lurška dejstva so dogodki, ki jih ni mogoče brezbrižno poslušati: Odločiti se je treba ali zanje ali proti njim. In prav to je namen Bertrinovega dela, opozoriti vse, ki dvomijo, na te dogodke; pokazati jih v luči kritične moderne vede, da moderni skeptiki ne morejo ostati brezbrižni, ampak da se morajo odločiti. — Bog daj, da bi to lepo delo prišlo v roke mnogim Slovencem, da bi pregnalo verske dvome, potrdilo vero, poživilo versko življenje! *D. A. U.*

* * *

Listek.

Disputa o svobodi vede in Cerkve. — Krilate Luegerjeve besede, da si mora krščansko ljudstvo zopet priboriti univerze, so provzročile v državni zbornici znamenito »disputo« o svobodi vede. V tej duševni borbi se je reklo to in ono, kar je dobro zabeležiti. (Cf. Stenogr. Protokoll 3. 4. 5. Dez. 1907. S. 2855—3053.)

Definicija vede. — Če gre za svobodo vede, je treba najprej pač vedeti, kaj je veda. Prvoboritelj proti zahtevam krščanskega ljudstva vseučiliščni profesor dr. Masařyk je tako-le označil vedo: »Veda je pridobljeno razpoloženje tistih ljudi, ki so si vsvesti, kaj vedo, a česa ne vedo, ljudi, ki kritikujejo sebe in druge, ljudi, ki so skromni, ki so agnostično nadahnjeni, ki hočejo zase in za druge svobodo, strpnost, priznanje . . . Moderna veda ni učenost; ona išče novih resnic, inducira, kakor pravimo... Veda je velika le po metodi. Znanstvenik se loči od neznanstvenika le po metodi in ta metoda je umsko in tudi nravno razpoloženje. To je veda.« Socialni demokrat Pernerstorfer je tako povedal: »V bistvu vede je, da ni nikdar dovršena. Jutri lahko veda popravi, kar danes uči; dà, jutri lahko zavrže, kar danes kot svoj nauk oznanja . . . Veda je kritika. Po načelih današnje vede je le eno izvestno, namreč mena, izpreminjanje. To je nauk evolucionizma... Večno bistvo vede je kritika, dvom.« Dr. Krek je obojno definicijo zavrgel. Masařyk je potegnil v bistvo vede agnosticizem. »Popoln agnosticizem,« je dejal dr. Krek, »je absolutno nemogoč. Vsaj to moram priznati, da imam zmožnost misliti, spoznavati. To se sicer ne da dokazati, a ne da se, ker je samo po sebi razvidno. Brez te podstave ni nobene vede . . . Moderna veda je res induktivna, ker se opira na izkustvo. Toda induktivna metoda zahteva, da vsak slučaj skrbno razkrojimo, preučimo in da doženemo tako množino dejstev, da je res mogoč trden sklep... Veda pa je nekaj stalnega. Nam je veda spoznanje na podlagi dokazov. Zato ni mogoče, da bi veda jutri ovrgla, kar danes trdi. Taka veda, ki danes ne ve, kaj jutri poreče, je nezmisel.« Dr. Masařyk je naposled moral to priznati. »Priznavam, da je treba za spoznanje (noetično) sprejeti objektivizem« . . .

Nasprotje med vedo in vero. — Na podstavi samovoljnega pojmovanja o vedi je bilo Masařyku, Pernerstorferju in drugim lehko govoriti o nasprotju med vedo in vero. Kajpada, če je vse veda, kar kdo danes reče, četudi jutri oporeče, potem ni čuda, da se pojavi nasprotje med tako »bistveno izpremenljivó« vedo, kakor se je izrazil Pernerstorfer, pa med krščansko vero, ki je nekaj večnega, v bistvu neizpremenljivega. Toda prav tako lahko je bilo braniteljem vere odbiti napad. Če je nasprotje, kdo ga je pa kriv? Ali ne tisti, ki danes reče, a jutri oporeče? Pravzaprav niti o nasprotju govoriti ni mogoče. Kaj za to, če »veda« danes reče, kar nasprotuje veri, saj jutri oporeče, jutri ne bo več nasprotja. Če torej veda sama sebe zanikuje, nima nje nasprotje do vere nikakega pomena. Tako umevamo, kar je izrekel dr. Krek o neprimerljivosti vede in vere, »znanstvenega« elementa v kulturi in vere. »Kultura in vera, kultura in bogoznansko svetovno naziranje sta dve neprimerljivi (inkomensurabilni) količini. Bogoznanje vere je nekaj stalnega, kultura nekaj labilnega, vedno se izpreminjajočega. Eno se ne da z drugim meriti. Lice kulture z ozirom na najvišja vprašanja se vedno menja. Koncem XVII. veka je zavladal deizem, potem materializem Lamettrieja (L'homme machine), potem zopet lahkotno frivolno modrovanje Voltairja, potem pozitivizem in misticizem, mešan drug z drugim, in zanikanje vsake metafizike. Vzporedno s svetovnim nazorom vsake dobe gre tudi literatura, znanstvena in leposlovna ... Vsak dan se menja lice kulture, kako naj jo torej primerjamo z vedno stalno vero?«

Svoboda vede. — Za to vedno se menjajočo vedo torej terjajo Masařyk in drugi svobodo. Kaj pa je svoboda? Neodvisnost. Od koga naj bo torej veda neodvisna? Vplivi so različni: vpliv vere, vpliv Cerkve, vpliv države, vpliv narodnosti, vpliv oseb, vpliv interesov ... Jasno je, da učenjak svobodno misli, kar hoče; vsaka sila je nemogoča. Ali pa je tudi tako jasno, da naj prav tako svobodno s stolice razklada svoje nazore, naj so kakršnikoli? Če so resnični, resnici svobodo! A kaj, če so zmotni? kaj, če so zmotni in kvarni? kaj, če so zmotni in kvarni in pogubni za človeštvo? Ali je še tako jasno, da treba pustiti takemu »učenjaku« absolutno svobodo? Ločiti je torej treba vedo in vedo; vedo, kakor jo je po pravici definiral dr. Krek, spoznanje na podlagi dokazov, in vedo, kakor sta jo definirala Masařyk in Pernerstorfer, ki pravi danes to, jutri ono, danes da, jutri ne; ločiti je treba vedo in osebe, ki jo tolmačijo; ločiti je treba svobodo in svobodo; svobodo nasproti resnici in svobodo nasproti samovolji; svobodo nasproti zakonitim čuvarjem resnice in socialne blaginje, in svobodo nasproti sebičnim strankarjem (klikam). Svobodomiselci terjajo svobodo, a le zase; terjajo svobodo vede, a le po svoje pojmovane; terjajo svobodo, a svobodo brez ozira na resnico; terjajo svobodo od verskega vpliva in od pravične ljudske volje, a ne svobode od države, judovstva in masonstva. Dr. Krek je to označil v kritiki Masařykovega predloga v treh točkah. Masařyk, je dejal, zahteva nasproti krščanskim socialcem svobodo vede in pouka, ki je zajamčena v osnovnih zakonih. Tu tiči več logičnih napak. »Prvič: se zamenjava veda s profesorji ... Drugič se napak tolmači § 17. o svobodi vede in pouka — mimogrede bodi omenjeno,« je dejal govornik, »da je prišla visoka vlada v svojih študijah cele do § 17. in še ne ve za § 19. o enakopravnosti narodov, kar ni posebno hvale vredno —. Napačno je misliti, da tolmači država v § 17. svoje svetovno naziranje. § 17. je le norma, le pravec, le zakon, ki hoče reči, da se država ne meša v znanstveno delovanje, da ga ne ovira in tudi nanje ne vpliva. To ni isto, kar reči: profesorji nimajo nobene odgovornosti. In še to, kar izraža § 17., ni resnično. Ali ne vzdržuje država šol? ali ne določuje učnega reda? ali ne imenuje profesorjev? ali res sme vsak učiti, kar če? Med načelom: veda in nje pouk sta prosta, pa med državnimi šolami je nepremostljivo nasprotje. Isto nasprotje se kaže tudi pri vprašanju o narodnih in verskih šolah. Država sama največkrat krši to načelo ... Tretjič: Svoboda vede in pouka je le abstrakten pojem. Učitelji in učenci se ločijo po narodnostih in veroizpovedih, zato je znanstveno delovanje brez ozira na narodnost in veroizpoved le vzor, ki ga dejansko popolnoma doseči ni mogoče. To je abstrakcija, fikcija, eden izmed mnogih fetišev našega javnega življenja, neki misticizem, ki mu je pa dvojček fanatizem...« Katoličani imajo torej pravico terjati svobodo tudi zase, terjati svobodo tudi svoji vedi, terjati tudi zase vseučilišč, kjer bodo svobodno tolmačili spoznano resnico krščanski učenjaki. Prav tako pa imajo tudi narodi pravico terjati zase narodnih šol in narodna vseučilišča. Sprava med temi nasprotji je mogoče le tedaj, »če zavlada,« kakor je poudarjal dr. Krek, »v vseh slojih čut za resnico in pravico.« Najmanj pa, kar se more zahtevati, je to, da država res uveljavi enakopravnost tudi na vseučiliščih.

Borba za vseučilišča. — Kako uveljaviti enakopravnost na vseučiliščih? »Vseučilišča,« je dejal dr. Krek, »je mogoče priboriti le s kulturnim delom, a ne s politično močjo.« Katoliški dijaki naj se pridno uče, naj se odlikujejo, tako bodo prišli na vseučiliške stolice. »Da katoliško prepričanje ne bo nobena ovira, zato,« je dejal, »pa bomo že mi skrbeli.« To je resnično, vendar se nam zdi, da je tu vplivala na besede politična taktika. Zakaj dejstvo je, da je liberalizem, ko je v 70. letih minolega stoletja dobil politično pomoč, s to politično močjo osvojil tudi vseučilišča. Luegerjev klic torej morda ni bil taktičen, a bil je upravičen. Treba bo zopet s politično premočjo krščanskega socializma streti moč svobodomiselstva na univerzah in v učni upravi, šele tedaj bo mogoče uveljaviti resnično enakopravnost!

Ločitev Cerkve in države. — V boju za svobodo vede in vseučilišč se je bil tudi boj proti Cerkvi in za Cerkev. O svobodi vede so govorili združeni svobodomiselci, a mislili so le svobodo od vere in Cerkve. To je poudarjal Masařyk, a Pernerstorfer je naravnost stavil predlog, naj se izločijo iz univerz teološke fakultete, naj so vsa teološka učilišča le privatna in naj država ne prizna doktorata bogoslovja. Kako je utemeljeval tak predlog? Tako, da je dokazoval potrebo ločitve Cerkve od države. Prvi dokaz: Veda je v nasprotju z vero. Bistvo vede je mena, bistvo vere stalnost; bistvo vede dvom, bistvo vere izvestnost; pravec vede kritika, pravec vere avktoriteta. Teološke fakultete kot učilišča vere so torej v nasprotju z bistvom vseučilišč, ki so središča vede. Drugi dokaz: Mi terjamo absolutno svobodo, torej tudi Cerkvi ne moremo priznati nobenih privilegijev. Mi nismo proti svobodi Cerkve, ampak »teoretično, programatično in praktično« za nje svobodo. Naš program je: vera je zasebna stvar. Tretji dokaz: Svoboda bo tudi Cerkvi v največjo hasen. Cerkev naj da svobodo in naj dobi svobodo. Da naj svobodo: »sedaj vlada v šolstvu versko nasilje, a nič bolj ne zatira verskega čuta in ljubezni do Cerkve kakor tisto nasilno učenje religije in tisto zganjanje ljudi kakor črede v cerkev (dieses herdenmäßige In-die-Kirche-treiben).« A če se loči Cerkev od države, bo tudi sama dobila resnično svobodo: »Če vas je res skrb religije, ločite jo popolnoma od države in mi bomo z vami, če bi se hotela država še količkaj vtikati v nje nauk ali izvrševanje njenega nauka. Mi, ki stojimo na stališču absolutne svobode vede, vere in verskega prepričanja, bi branili tedaj tudi vas. Stališče pa, ki na njem danes stojite, se ne da združiti z modernim življenjem, modernimi nazori in moderno vestjo. Tako vas čaka le boj in tudi mi moramo biti v tem boju proti vam. Le če se ločite popolnoma od države, dobite svobodo in tedaj bodete tudi zopet zares religiozni, ko ste sedaj že pozabili, kaj je religioznost, in je vaša religija le izraz divjega in razbrzdanega pohlepa po moči in oblasti na zemlji.« Prvi dokaz Pernerstorferjev je dobro ovrgel dr. Krek že s tem, kar je povedal o vedi. Bistvo prave vede ni mena, ampak spoznanje resnice. O pomenu avktoritete v verskem vprašanju (silaba, indeksa, odlokov kongregacij) pa je dobro govoril dr. Drexel. S samo svobodomiselnostjo ne pridemo nikamor. »Definirajte besedico ‚svobodomiselnost'. Recite svobodomiselcem, naj sestavijo enotno etiko za ljudstvo, da bo ljudstvo srečno hitelo naproti lepši bodočnosti! Dajte! Polno etičnih sistemov imate, a nobene etike! . . . Seveda, če gre za umetnost, muziko, dramo, je pač vseeno, ali se sedaj letos ogrevamo za Straussa, k leti za Wagnerja, sedaj za Ibsena, potlej za Sudermanna; toda v religiji in velikih vprašanjih svetovnega naziranja je treba jasnosti, trdnosti, izvestnosti, in le dokaz moči in resnice je, če Cerkev kljub vsem napadom brani z vso svojo avktoriteto enoto religije in etike . . . Kar se tiče podstav (ki jih ima krščanska veda), ali nimajo takih podstav tudi druge vede? Ali nima matematika stavkov, ki se jih nihče ne sme dotekniti, ker bi sicer razpadlo vse, in vendar je matematika veda, ki se razvija, išče novih polj in novih poti. Taka podstava je bogoslovni vedi dogma, a na tej podstavi se bogoslovna veda razvija dalje . . . Kar govorite o šoli brez religije, rečem le to, da tega ne poskušajte! Najnaprednejša dežela, Amerika, hoče religiozno vzgojo v šoli, in na Francoskem, kjer so odpravili križe iz šol in hoteli ustanoviti popolnoma brezversko šolo, že govore zopet o Bogu, le da ga ne imenujejo tako, ampak govore o »idealu«, o »očetu«. To je spoznanje, da vzgoja brez ozira na Boga ni mogoča . . . Dr. Förster, protestant, potem brezverec, član mednarodne etične družbe, je skusil dobiti nagrado za razpisano vprašanje: kako ustvariti etiko in pedagogiko brez ozira na Boga. Mož se je z vso resnobo lotil naloge, preskušal je pedagogiko praktično in razmišljal teoretično, a prišel je do spoznanja, da taka etika, etika brez ozira na Boga, ni mogoča!« . . . Na drugi in tretji dokaz Pernerstorferjev je odgovoril dr. Krek, a le bolj indirektno. Dejal je: »Svoboščine Cerkve, privilegije je opaziti le v proračunu za kongruo, sicer nima Cerkev v Avstriji nobenih svoboščin. Čisto res — vprašanje je, ali ni škoda, ki prihaja iz sedanjega razmerja Cerkve do države, za vero večja kakor pa korist, in to vprašanje je vredno resnega dela najboljših mož. Po mojem osebnem prepričanju je že skrajnji čas, da jamejo verni katoličani čisto odkrito gledati in razmatrati vprašanje o ločitvi Cerkve in države« . . . Ta odgovor je pozneje na razna vprašanja v »Kons. Korr.« takole pojasnil: »Prva zahteva Cerkve mora biti ta, da jej je dana možnost, svobodno vršiti dušno pastirstvo. Vse drugo je postranska stvar, tudi vprašanje, ali naj ima Cerkev v državi javnopravni ali zasebnopravni značaj. Zato je dolžnost katoličanov misliti na to, če bi se kdaj imelo spremeniti razmerje med Cerkvijo in državo, in pripraviti se za slučaj, da bi nasprotniki spravili vprašanje o ločitvi na dnevni red. Zlasti je najprej potrebno vsestransko preučiti tako zamotano vprašanje o verskem zakladu.« Ta odgovor v svoji splošnosti mora vsakega zadovoljiti. Vprašanje je tu, torej treba o njem razmišljati, da moremo dati odločen odgovor. Seveda so težka vprašanja: kakšne posledice bi konkretno imela ločitev? glede šolstva, vzdržavanja bogoslužja, bogoslovnih učilišč in vseučilišč? ali so ljudje res tako samostojni in značajni, da svoboda ne bi odtujila mnogih, a bi mnoge zbližala? in zlasti vprašanje, kako zajamčiti resnično svobodo, da ne bi bila danes svoboda, a jutri suženjstvo pod tiranijo jakobinstva? ali si torej katoličani v dejanskih razmerah morejo in smejo želeti ločitve? Katoličanov je v Avstriji nad 90 %, zato imajo pravico razmišljati o razmerju, ki ni za nikogar krivično, a zanje najboljše.

Ateizem in religija. — Ko so svobodomiselci napadli Cerkev, so vedno poudarjali, da pa niso zoper religijo. Bodisi to kakorkoli (vera je njih zasebna stvar), veselo je vsaj dejstvo, da je verska misel tako močna. To je bil pač najlepsi akord v tej debati, ko so se vsi strnili v soglasju, da je religija človeštvu življenje. »Jaz nisem nikakor proti religiji,« je zatrjeval dr. Masařyk, »jaz nisem bil niti za hip kdaj ateist!... Zame je religija korenina dusevnega življenja in kulture. Sploh ni več dandanes na vseučilisčih nobenega materialista ... Materializem je bil! ... Tudi liberalizem je že premagana stvar ... Moja pamet mi pravi, da mora biti Jezus religiozno moj učitelj in voditelj ... Nobene dobe še ni bilo, ki bi jo bilo tako žejalo po religiji, ki bi bila z vsemi vlakenci srca tako preživela najvišje probleme. Večina ljudi dandanes išče Boga.« Tudi dr. Krek je poudarjal, da je v naših dneh nov razcvet verske misli. Bog je središče vse filozofije, razmerje do Boga pravec vsake kulture. To vprašanje o Bogu ne bo nikdar umolknilo. In priti mora čas, ko bodo vsi priznali znanstvene podlage religije, bivanje božje, človeško svobodno voljo, objektivnost spoznanja, in bodo skeptiki ter agnostiki le izjeme. Dr. Drexel pa je dodal: »Zdi se mi, da že gledam v duhu čas, ko bo Cerkev zopet zbrala vse tiste, ki iščejo Boga in jim dala jasnosti in srčni mir!«

Komentar Luegerjevim besedam. — »Ljudstvo si mora zopet priboriti univerze!« Komentar tem besedam je napisal vseučiliski profesor L. pl. Schroeder. Napisal ga je za »Neue Freie Presse« — Schroeder ni naš mož! —, a le-ta ga ni hotela vzprejeti, zato ga je del v »Zeit« (19. dec.). Odkod to gibanje zoper vseučilišča? To gibanje, pravi dr. Schroeder, je ljudsko gibanje. Nastalo je in je moralo nastati kot odpor na vedne napade zoper religijo. »Zadnja desetletja se glasi iz vodilne moderne literature, iz poezije in časopisja vedno bolj očitno in brezobzirno sovrastvo zoper vsako religijo, zlasti pa zoper krščanstvo; časih z zasmehom, časih z neko vzvišeno modrostjo, kakor da je religija nekaj, kar se je preživelo, kar je že davno premagano, o čemer sploh ni da bi se govorilo. Prejsnje čase so se tudi najodločnejši nasprotniki krščanstva navadno še nekako premagovali, vedoč, da treba prepričanje, ki je drugim sveto, spostovati. Danes ne poznajo več tega spostovanja. namesto tega le odkrito zaničevanje, kvečjemu neko usmiljenje z onimi, ki so tako zaostali ... Ta krivična sovražnost je morala roditi odpor, naravno in nujno! ... Učeni in veleizobraženi možje se čudijo, da zmaguje na Nemškem centrum, a v Avstriji krščanski socializem. Zakaj zmaguje? Zato, ker moderni svet tako sramotno ravna z religijo! ... Ljudstvo ni tako neumno, da ne bi videlo in čutilo te sovražnosti zoper religijo, tega izzivajočega, žalečega, zaničljivega, brezobzirnega »tona«, ki mora v vseh religiozno čutečih srcih vzbuditi ogorčenje in odpor! ... Moderni nasprotniki krščanstva so skrajno intolerantni ... Odtod vse zlò ...«

Uredniki: dr. Fr. Grivec, prof. Evg. Jarc, dr. A. Ušeničnik.

Problemi v sodobnem dušeslovju.

Franc Terseglav.

I.

Ni brez namena in tudi ne brez povoda, da hočemo v daljši vrsti razprav obrniti pozornost na vprašanja, ki ločijo sodobno modroslovje, kar dušeslovja tiče, v nebroj bistveno razlikujočih se struj. Na eni strani je namreč dušeslovju v modernem znanstvu odmerjeno malodane osrednje mesto, na drugi pa kaže znanstveno obdelovanje psihologije ravno dandanašnji tako glede na osnovna načela kakor glede na metodo tolika nasprotstva, da se je brez kažipota v tem labirintu težko iznajti.

Dušeslovje se izmed vseh modroslovnih disciplin danes res najtemeljiteje in najbolj obdeluje. Odkriti zakonitost, vzročno zapovrstnost, pomen in silo človeškega mišljenja, čuvstvovanja in hotenja, razkrojiti zapletene dušne pojave v njihove prvine, zasledovati jih ne samo v posameznikih, ampak tudi v razvoju celih narodov, to je zdaj takorekoč veda nad vsemi vedami. Tako enostransko negovanje seveda ne more biti brez kvarnih posledic. Pokazalo se je tu dvojno: 1. začela se je specializacija, tako da ima vsak čut danes svojo psihologijo, kar v teoriji seveda ni zmotno, v danih razmerah pa zavaja k zanemarjanju osnovnih načel; 2. razvilo se je proučevanje psihologije v psihologizem, v svetovni nazor, da so vsi pojavi izvun človeka in v njem, ves »makrokozmos« in ves »mikrokozmos«, le proizvod dušnega delovanja.

Ker je na tem polju toliko podrobnega dela in ker se ta veda po svoji natori dotika vseh panog modroslovja, ni čuda, da se enotno ne obdeluje in da so rezultati različni, kakor je različno svetovno naziranje raziskovavcev. Malokje je toliko različnih šol kakor med dušeslovci. Zadnji čas sta dve razpravi o tem problemu vzbudili občno pozornost, ker sta kratko in pregledno orisali nasprotja v modernem dušeznanstvu. Prva je K. Stumpfova, rektorja na berolinskem vseučilišču: *»Richtungen und Gegensätze in der heutigen Psychologie«* (»Internationale Wochenschrift«, 19. oktobra 1907), druga C. Gutberletova: *»Der gegenwärtige Stand der psychologischen Forschung«* (Philosophisches Jahrbuch XXI., I., 1908). Ker sta obedve razpravi primeroma kratki in bolj informativnega značaja, jih za naš namen moremo vporabiti le toliko, kolikor nudita točno razpredelbo posameznih struj v sodobnem dušeslovju. Da te struje bolje izpoznamo in vemo pravo ločiti od zmotnega, moramo seveda do prvotnih virov. Treba pa je pripomniti, da nam preobsežnost tega predmeta večkrat ne bo dopuščala izvesti vseh potankosti in se bomo večinoma morali omejiti na ogrodje.

Psihologizem — Apriorizem.

Najočividnejša in najbolj temeljna je v modernem dušeslovju razlika med strujo »psihologizma« in strujo »apriorizma« Psihologizem v prvi vrsti zastopata E. Mach in W. Jeruzalem (*»Der kritische Idealismus und die reine Logik«*, 1905, ter *»Die Urtheilsfunktion«*, 1895), apriorizem pa zlasti E. Husserl (*»Logische Untersuchungen«*, 1900—1901) in Aleksander pl. Meinong na graškem vseučilišču. Kakšno je stališče, ki iz njega izhajajo psihologisti? Vse znanstvo — trdijo — je pravzaprav le dušeslovje. Celo aksiomi, logiški zakoni mišljenja, so proizvod dušnega delovanja. Vsled dolgotrajne navade so logične sodbe, ki so za življenje koristne, zadobile značaj nujnosti in brezpogojne veljavnosti. Njihova apriorna veljavnost se da izvajati iz psihičnega doživljaja. Temu nasproti zagovarjajo »aprioristi« popravici načelo, da so zakoni mišljenja, logiški aksiomi, samizase in brezpogojno veljavni in nikakor ne zgolj plod dušnega delovanja, ampak razbrani in izvedeni iz spoznanih predmetov samih. Če imajo psihologisti prav, da logiška nujnost sodb pohaja le iz psihološke navade, vrstiti to predstavo z ono, potem bi bilo čisto mogoče, da bi bilo človeštvo na podlagi te navade prišlo do te nujne mišljenske postave: bivanje = nebivanju (*A* = *non A*). Naši predniki, od katerih smo logiške aksiome podedovali, bi se bili lehko navadili misliti, da je bivanje enako nebivanju, da je *A* enak svojemu nasprotju. Takozvano načelo ,nasprotja bi bilo torej napačno. Toda če je to res, pade vse spoznanje in znanost je sploh nemogoča. Psihologizem je smrt znanosti. (C. Gutberlet: l. c.: str. 4.)

Toda stvar si treba globlje ogledati. Zmota psihologizma pohaja iz tega, ker se zadostno in prav ne ločijo medseboj te tri vede: logika, dušeslovje, spoznavna teorija. Psihologist je, kdor logiko smatra za istovetno s psihologijo, oziroma, kdor vso logiko izvaja iz dušeslovja. Tu gre za načelno stvar: za pojem in razpredelbo vsega znanstva. Treba dobro vedeti, kam spada dušeslovje, kam logika, kam spoznavna teorija.

Skrajnji psihologist je danes malokdo. Tudi ni mogoče, ker vede do absurdnosti, kakor smo že zgoraj označili. Pač pa je mnogo modroslovcev, ki sicer ločijo, kar je predmet logiki od tega, kar je svojsko dušeslovju, toda končno vendarle logiške mišljenske zakone izvajajo iz dušnega delovanja, iz duše same. Med temi je sloviti lipski dušeslovec W. Wundt. Njegova načela je v tem oziru najlažje razbrati iz »Logike« (*Logik.* 3 Bände. 1. Band: *Allg. Logik und Erkenntnistheorie.* 3. Aufl. Stuttgart 1906). Oglejmo si zazdaj njen uvod in 1. poglavje (str. 1—87), kjer so osnovne definicije. Sledimo natančno logični Wundtovi razporedbi snovi.

Logika, tako izvaja Wundt, razpravlja o tistih zakonih mišljenja, ki se udejstvujejo pri znanstvenem spoznanju. Zato je logika v sredi med dušeslovjem, ki je splošna znanost o delovanju in svojstvih duha, in ostalimi teoretiškimi znanostmi. Dočim dušeslovje uči, kako se v resnici vrši mišljenje, uči logika, kako se mora vršiti, ako naj vede do znanstvenega spoznanja. Od ostalih teoretiških znanosti pa se loči v tem, da za metodo mišljenja, ki je za znanstveno raziskavanje potrebna, išče splošno veljavnih zakonov. Njeno razmerje do dušeslovja je podobno razmerju etike, nravoslovja, do dušeslovja. Nravoslovje določa dejanjem teženja in hotenja, ki jih opisuje dušeslovje, njihovo nravno-vrednost, da najde pravec za nravno dejstvovanje, logika iz različnih predstavnih zvez, asociacij, izloča in izbira zase tiste. ki so zakonodavni pravci, zakonodavne norme za razvoj znanstvenega spoznanja. Logika je normativna veda. Temelj logiškim raziskavanjem je na vsak način dušeslovje, kajti zakoni logiškega mišljenja niso dana, nepojmljiva dejstva, temveč njihov postanek treba zasledWith v dejstvih notranjega izkustva, ki je predmet psihološki vedi. Ker pa je logiškim zakonom, ki so iz psiholoških mišljenskih dejstev abstrahirani, namen roditi resnično, znanstveno spoznanje, treba preiskati vzroke, zakaj so ti zakoni uvidni, nujno veljavni in pod katerimi pogoji vedejo do pravega spoznanja. To je poseben oddelek, oziroma izpopolnitev zgolj formalne logike, namreč spoznavna teorija. Wundt v 2. poglavju uvoda predočuje sledeče: Če je $A = B$, $B = C$, potem je $A = C$. Dognati zakone tega sklepanja, to je naloga formalne logike. $A = B$ in $B = C$, ta dva stavka sta materialno lehko napačna, ne odgovarjata dejstvu, vzlic temu je sklep $A = C$ formalno pravilen. Tako lehko sodnik izvaja logično popolnoma pravilno cel kompleks sodba in končno sodbo iz predpostave, ki ne odgovarja dejstvu, iz zmote, podmene itd. Raziskovati, ali se kako spoznanje res krije z dejansko resnico ($A = B$), ali res odgovarja spoznani predmet našemu spoznanju, ali spoznamo objekt našega spoznanja tako, kakršen je v resnici, kdaj je to spoznanje gotovo, na kaj se opira in na čem se spozna njega resničnost, to je naloga spoznavne teorije. Tretjič pa mora logika na teh počelih osnovati metode znanstvenega spoznanja za vse znanosti.

Logika je torej del filozofije (str. 7 in 8). Metafizika preiskuje vsebino znanja, logika njega postanek. Metafizika se bavi s temeljem vseh izkustvenih ved, z bivanjem, načeli bivanja in njega razmerji. Na osnovi izkustvenih ved, v enem oziru pa tudi preko njih izkuša ustvariti enotno svetovno naziranje. Logika daje metafiziki metodo in pravec. V sredi med njima je spoznavna teorija, ki se ne peča ne z vsebino ne z metodo znanja, temveč preiskuje njega temelje in mu določa meje.

Težavneje je določiti razmerje med logiko in dušeslovjem, da ne zabredemo v psihologizem. Wundtu moremo slediti tu le do gotove meje, kajti končno nas ravno on vede do zmote, dasi je izpočetka težko ločiti v njegovih izvajanjih dejansko od hipotetičnega. Ko gre za določitev razmerja med logiko in dušeslovjem — tako dalje razmatra Wundt (str. 11 ssq.) — nas ustavi sledeči ugovor: dušeslovno raziskavanje se nanaša zgolj na opisovanje dejstev človeške zavesti. Logika pa se od psihiških doživljajev v tem razlikuje, da določuje pravec, normo psihiškemu mišljenju. Razlika je torej bistvena. Norma v nobenem oziru ne spada med normirani predmet. Toda, odgovarja Wundt, to je zgolj nesporazumljenje; ako določimo razmerje med logiko in dušeslovjem, nikakor nimamo namena logiko takorekoč izročiti dušeslovju na milost in nemilost, temveč le odkriti one znake, ki nekatera psihološka dejstva od ostalih tako ločijo, da jih treba uvrstiti med logiške procese. Že tu opazimo, da Wundt ne loči ostro. Treba poznati vso njegovo takozvano apercepcijsko teorijo, da se spozna, odkod zmota. Tu moremo to teorijo označiti le v par potezah. Med dejstvi psihiških pojavov pripisujemo logičnost le onim predmetom, oziroma zaznamujemo kot logično mišljenske predmete le one predmete zavesti, ki imajo znak predstav. Mišljenske deje (akte) v pravem in najožjem pomenu besede zasledimo le na predstavah, na predstavnem procesu. Ti procesi pa so dvojne natore: asociativni in aperceptivni. Kateri od teh tvorijo osnovo logiškemu predstavnemu procesu?

Kaj je asociacija? Druženje, vrstenje predstav. Navadno se pod asociacijo pojmuje od volje neodvisno, torej nehoteno vrstenje predstav v psihi na podlagi njihovega medsebojnega časovnega ali prostornega razmerja ali pa na podlagi njihove sličnosti in nesličnosti.[1] Wundt je asociacijske procese bolje označil (16—29). Asociacijo predstav nahajamo 1. pri spoju, 2. pri priličenju, 3. pri sestavi predstav in 4. pri spominu. Pri spoju: Vsaka v naši zavesti nahajajoča se predstava je sestavljena, nerazkrojnih predstav sploh ni. Tako si n. pr. nobene svetlobne točke ni moči predstavljati, da je ne bi združili s predstavo nekega kraja v prostoru; celó glasovnih predstav, ki so že samenasebi zelo sestavljene, ne moremo ločiti od vidnih predstav, ker tudi posamezne glasove, četudi na zelo nedoločen način, poprostorimo na to ali ono točko v kraju. Vonjske zaznave so ravnotako zvezane z vidnimi in tipnimi občuti. Predstave so torej spoji iz občutov, pa ne zgolj vsota njihova, ampak nekaj več, nekaj nad to vsoto, z novimi znaki. Predstava neke časovne vrste je n. pr. več kot zgolj zapovrstnost dotičnih vidnih, slušnih in tipnih občutov, ki jo sestavljajo. Čutne predstave so torej, kakor pravi logiška terminologija, elementarna asociacija, ki nastane vsled spoja občutov. Pripomniti je seveda treba, da so s predstavami asociirana tudi čuvstva, teženja, hotenja, gibljaji in narobe. Pri priličenju: Če popotnik v Sahari vidi Fato Morgano, si on to iluzijo čutov, to podobo izpopolni in izvede; zdi se mu, da ima pred seboj krasno pokrajino, ki v sebi združuje lepote vseh drugih, ki jih je prej kdaj videl. To je prilikovanje, priličenje, asimilacijska asociacija. Priličenje nastopi, kadar se vsled nove predstave, ki se v zavesti pojavi, obnove prejšnje predstave, oziroma predstavne sestavine. Druga predstava (A_1), si prilici (asimilira) prejšnjo (A) in nastane novi spoj ($A+A_1$).[1] Pri sestavi: Družijo se predstave različnih, prostorno drug od drugega ločenih čutov. Tako n. pr. se druži s tipno in vidno predstavo kakega telesa vonjska itd. Kadar se mi vzbudi ena, se vzbudijo ostale z njo zvezane. Od spojev se sestave ločijo v tem, da so menj tesne. Končno pa imamo še spominske asociacije: Taka asociacija nastopi med dvema predstavama, ki bi se sicer združili v spojno ali sestavljeno predstavo, pa jih loči drugo od druge čas. Ko se mi vzbudi ena prestava, se spomnim druge, ki ji je podobna ali nasprotna, ali je z njo bila kdaj prostorno ali časovno združena itd. Kombinacij je tu nebroj.

---

[1] V kolikor so ti psihiški zakoni osnova pedagoškim, razpravlja o njih več ali manj »Popotnik«, pa brez trdnega temelja in točnega pojmovanja.

Toda — povprašujete — kaj ima asociacija opraviti s predmetom, ki ga tu obravnavamo? Mnogo, četudi ne vsega. Vzemimo konkreten zgled! Asociacija predstav pri sanjajočem ali zlasti pri blaznem človeku. Kako mnogovrstna in čudovita je! V divjem metežu se vrsti predstavna podoba za podobo, zmotna predstava za zmotno, prisilna (Zwangsvorstellung) zaprisilno, z njimi čuvstvo strahu, ki nima dejanskega razloga (takozvane fobije), besnost in maniakalični gibljaji; narobe zopet vzbujajo posebna notranja čuvstva, povzročena od posebnih fizičnih procesov, iluzije, oziroma halucinacije; alkoholik v deliriju vidi gomazeti okoli sebe vse polno mrčesja, podgan itd. Kaj je tem asociacijskim procesom, ki se vrše seveda tudi v gotovih pogojih pri zdravem človeku, na prvi pogled svojsko? To — da niso logični.

Smo torej tam, kjer hočemo biti, še vedno sledeč Wundtu. (l. c.: *Die Apperceptionsprocesse*, 30—73). Da nakratko in določno povemo: Psihologija se bavi z asociacijskimi procesi, ki so podstav mišljenju, in seveda tudi z mišljenjem samim, logika pa zgolj z logičnim mišljenjem, ki je več kot asociacija, zapovrstnost predstav, pravzaprav nekaj drugega, od nje bistveno različnega. Odzdaj naprej moramo Wundtovim izvajanjem slediti jako previdno, kajti tu je sloviti modroslovec zapustil v marsičem izkustvena dejstva in se naslanja na svojske mu metafiziške predpostave.

Poleg asociacije razločuje namreč Wundt takozvano apercepcijo. Kaj je apercepcija? Apercepcija je neke posebne vrste asociacija, in sicer tista, pri kateri se dva pojma združita po vplivu volje, samohotenega mišljenja, ki spravi gotove pojme medseboj v gotovo, le njim lastno zakonito razmerje. Asociacija je nehotena, pasivna, apercepcija hotena, aktivna. N. pr. sodba: $A = B$ ni asociacija, kajti subjektu A pripisujem predikat, lastnost B in nobene druge ne. Sodba je tista dejavnost duha, s katero izrekamo istost (identiteto) ali različnost dveh pojmov medseboj. Tu ni zapovrstnosti, temveč izrek, ki mu pripisujemo nujno veljavo. Wundt imenuje ta proces apercepcijo. Pripisuje pa apercepcijo volji. („*Das logische Denken bildet einen Bestandteil des willkürlichen Gedankenverlaufes*", l. c. 33.) Aperceptivni procesi tvorijo logiške mišljenske procese, ki iz njih izhajajo. V duši je mnogo možnosti, da se n. pr. predstava ali pojem A druži z drugimi: $B, C, D \ldots . X$ Izmed teh asociacij pa je ena, n. pr. $A^\frown B$, ki jo volja iz vseh drugih izloči. Med njima najde istost, neko gotovo zakonito razmerje ($A = B$). Ta aperceptivna zveza $A = B$ ima to svojstvo, da je razvidna (evidentna). To je logična zveza, logični, zakoniti mišljenski proces. Logično mišljenje ima sledeča svojstva: 1. je spontanno, to se pravi samohoteno, od notranjih nagibov določeno dejstvovanje, 2. je razvidno, 3. splošnoveljavno.

---

[1] Formula ni točna, kajti nova predstava doda vsoti asimilirane in asimilujoče predstave nov znak v zavesti.

Na ta način je torej ločen po Wundtu delokrog logike od duševlovja. Jasno sicer, toda zmotno. Kajti ravno v osrednjem vprašanju, v apercepciji, je temeljna hiba Wundtove analize. Wundtova razlaga o postanku in zakonih logičnega mišljenja je končno psihologistična; logika je izročena na milost in nemilost psihologiji. Seveda je Wundtova »Logika«, kjer gre za formalno sklepanje, za metodo znanosti in ponekod tudi v spoznavni teoriji zares izvrstno delo, toda podlaga je zmotna, dasi se to, kjer gre za praktično uporabljanje logiških aksiomov, ne opazi. Wundt navaja v teh osnovnih problemih čestokrat svoje delo: *System der Philosophie* (1897). Treba, da si tudi v njem ogledamo to, kar se nanaša na aperceptivne mišljenske procese, da spoznamo in presodimo zmotne Wundtove predpostave v tem vprašanju. V to svrho pa moramo poseči nekoliko dalje.

Pri razmatranju o apercepciji v »Logiki« se nam namreč dozdeva, da Wundt logične zakone mišljenja iz psihiških tako izvaja, kakor da bi mišljenje samo te zakone proizvajalo, kajti nikoder ni omenjeno bivanje stvari izvun našega spoznanja. Pač razpravlja o evidenci, razvidnosti logičnih mišljenskih zakonov in evidenco izvaja iz nazornosti (Anschauung), toda že tu izkuša nazornost nekako poduševiti, iz psihiških dejstev izvesti. Da res izvaja logiške aksiome samo iz notranjega izkustva duše, nam dokazuje zlasti odstavek o »zakonu razloga« v »Logiki« (*Der Satz des Grundes*, 557—565). Vse, kar biva in vse, kar se da misliti, vse, kar je dejansko in kar je zgolj možno, vse ima zadosten razlog, da biva, da se tako in ne drugače da misliti. Ni dvoma, da se ta aksiom, ki velja za vse bivajoče, tudi izvaja iz bivajočega, to se pravi, da ni nekaj izključno psihiškega, kar bi bilo iz naše duše vun vzvrženo (projicirano) v svet, temveč je iz stvari samih in v njih izpoznano. A Wundt — dasi le hipno in skoro mimogrede — izmota aksiom zadostnega razloga izključno iz psihiških dejstev, kakor da bi bil njih proizvod.[1] Tako se nam stvar ne zdi daleč od zmotnega psihologizma. Naziranje Wundtovo, da ima volja pri apercepcijah, ki so temelj logiškim zakonom in njih nujnosti, odločivno vlogo, vzbuja sum.

Načelo zdravega modroslovja je bilo in bo ostalo dejstvo, da s čutnim in višjim dušnim spoznanjem spoznamo stvari, kakršne so, njihove bivanje in bistvo samo. (Nekaj drugega je da njihovega bistva docela, popolnoma, skoziinskozi ne spoznamo.) Na tem temelji naša spoznavna teorija (»*Logica maior*« jo je imenovala sholastika), tista znanost, ki nam podaja pravce (norme), ki nas vodijo do spoznanja resnice. Resnično pa je naše spoznanje, ako se sklada s svojim predmetom. Če torej moremo spoznati bivanje takšno, kakršno je, nam je tudi jasno, odkod zakoni mišljenja. Ti zakoni se izvajajo iz objektivne vsebine našega duševnega spoznanja samega. Oblike so, forme, nujne določbe bivanja samega, torej tudi nujne določbe našega spoznanja, da more letó z bitji, s svojimi predmeti soglašati. S tem je vse povedano. Forme mišljenja so obenem *a priori*, to se pravi, bivajo pred našim spoznanjem, so od njega neodvisne (n. pr.: *b* je zadostni razlog za *A*) in objektivne, ker izražajo forme bivanja stvari samih, obenem so pa tudi *a posteriori*, ker jih tvorimo na podlagi izkustva, nazornosti. Le oglejmo si štiri logiške aksiome, kakor jih Wundt sam formulira (l. c.: *Die logischen Axiome*, 533—565), da se prepričamo o tem. 1. Zakon istosti (identitete):

---

[1] »In dem Naturgesetz projiziert der menschliche Intellekt das ihm immanente logische Prinzip in die Natur, und indem sich diese seiner durch dieses Prinzip bestimmten Verknüpfung der Erscheinungen fügt, objektiviert er das Gesetz selbst" (l. c. 564). — Kako da se natora »vkloni« n. pr. »nam imanentnemu« zakonu zadostnega razloga, nam ni jasno in mora končno dovesti do idealizma, ki ga Wundt sicer uspešno pobija.

A = *A*, vsaka stvar je sama s seboj enaka. 2. Zakon nasprotja: Sodba *A* = *B* izključuje sodbo *A* = *non B* (aristoteliška oblika) ali: *A* ni *non A* (Leibnizova oblika), enemu in istemu subjektu se ne morejo obenem pripisovati predikati, ki drug drugega izključujejo. 3. Zakon izključenega tretjega: *A* je ali *B* ali *non B*, kaj tretjega, kar ne bi bilo *non B*, ne more biti. 4. Zakon zadostnega razloga: Vse, kar je spoznano, mora imeti spoznavni razlog (Erkenntnisgrund); vse, kar biva, mora imeti bitni razlog, razlog, da tako biva (Seinsgrund). Primer za prvo je: *A* = *B*, *B* = *C*, torej *A* = *C*, premise *A* = *B* in *B* = *C* so logični razlog za *A* = *C*. Nujnost teh zakonov na prvi pogled ni subjektivna, zgolj iz našega mišljenja izvedena, temveč objektivna. 2 × 2 = 4: to je resnično in nujno, tudi, ako bi nobenega spoznavajočega subjekta ne bilo, ki bi to spoznal. Kaj pa Wundt?

Kartezij, Leibnitz, Kant, Helmholtz in drugi menijo, da so nam te prvotne ideje, zakoni mišljenja, vrojeni, oziroma, da so to našemu duhu svojske mišljenske oblike, ki jih prenesemo v izvundušne stvari, kakor da bi iztopljeno kovino vlili v *že* dano formo. To stališče je zdaj *že* večinoma opuščeno, kajti izkustvo nas uči, da si moramo vse pojme in sodbe sami na podlagi izkustva stvoriti. Herbert Spencer uči, da so nastali mišljenski zakoni in oblike po evoluciji, da so podedovani, da se je njih nujnost v dolgi evoluciji vstalila. Da je na tej podlagi izključena vsaka znanost, je razvidno. (Glej Herbert Spencer: *System der synthetischen Philosophie: Principien der Psychologie* I., II., zlasti II.: §§ 330—419 (1886) ter »System d. synth. Phil.«: *Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge*, zlasti poglavje: *Razvojni zakon* (1901). Nemška izdaja. Stuttgart.) Nobene teh trditev Wundt ne zagovarja. Njemu so zakoni mišljenja zakoni, tvorbe volje. To zagovarja v »Logiki«, prav posebno pa v svojem »Sistemu modroslovja« (1897), ki se nanj v »Logiki« mnogo sklicuje. »Sicer so logiška razmerja v nazornosti (primerjaj »Logika« 76—83) predvpodobljena, toda najprej jih mišljenje samo ustvari« (»System« 151) . . . »Logični zakoni so zakoni volje« (»System« 79), in nebroj podobnih izvajanj. Skratka: mišljenje samo si je ustvarilo zakone logike. Volkelt je hibe Wundtovega modrovanja temeljito razkril v *»Philos. Monatshefte«* od l. 1891, kjer popravici Wundtu očita, da je nejasen in netočen tam, kjer gre za to, da se določi, imajo li logiški zakoni veljavnost tudi izvun zavesti, v izvunpsihiških stvareh (261). Veliko nasprotje je v Wundtovih spoznavnih načelih. Zakoni mišljenja so po Wundtu proizvod mišljenja; toda ni ga mišljenja brez zakonov, kajti, kakor pravi Wundt sam, mišljenje preobrazuje nazorno zunanjost po zahtevah logiških zakonov. Torej so po Wundtu logiški zakoni obenem vzrok ali vsaj pogoj in obenem učinek mišljenju, kar je protislovno. Wundt pripisuje volji zmožnost stvarjati logiške zakone s tem, da s pomočjo apercepcije iz asociacij izbere gotove stalne predstavne zveze. Toda odkod postavnost in nujna veljavnost teh »apercipiranih« zvez? Zakaj je brezpogojno resnično, da *A* ni *non A*? Ali more volja to zakonitost določiti in uveljaviti? Končno: ali volja ustvari logiške zakone samovoljno ali ne? Če jih samovoljno ustvarja, potem ni jamstva za njih izvestnost in nujnost, kajti nič ni bolj izpremenljivo kakor volja, ki ni na noben zakon navezana; ako jih pa ne ustvarja samovoljno, potem določajo voljo, še preden izbere iz asociacij logiške zveze, logične norme, logični zakoni. (Glej poleg Volkelta l. c. tudi *»Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus«.* Dr. Willems. Trier 1906).

S tem smo zazdaj dovršili. Psihologizem je pogrešen in grobokop izvestnosti človeškega spoznanja, konec vsega znanstva, začetek skepticizma. Vidi se pri Wundtu, kako dobro izpočetka loči dušeslovje od logike in spoznavne teorije, končno pa logiko razblini v dušeslovje. Razločki med temi znanostmi so nam zdaj jasni. Logika: znanost, ki razlaga pravce, po katerih se mora mišljenje ravnati, ako hoče doseči gotovo in pravo spoznanje. Logika je torej v nekem zmislu umetnost, kajti pravo mišljenje, ki ga uči, je le sredstvo, kako priti do resnice. Ali je sploh mogoče resnico spoznati in v koliko, to preiskuje spoznavna teorija.

Dušeslovje pa raziskuje sploh vsa psihiška dejstva in duševne zmožnosti brez ozira na to, ali vedejo do resničnega spoznanja in brez ozira na zakone, ki so potrebni, da so psihiški akti mišljenja pravilni. Tisti modroslovci pa, ki dušeslovje med znanosti ne uvrstijo tam, kamor spada, vsled te zmotne uvrstitve zaidejo v druge zmote, ali pa, boljše rečeno, čestokrat napačna uvrstitev pohaja iz drugih načelnih predpostav in predsodkov. O teh nasprotjih bomo še obširneje razpravljali. (Dalje.)

Kulturni pomen sv. Janeza Zlatousta.

Ob 1500letnici njegove smrti.

K. T. (Ljubljana).

Zanimanje za življenje in delovanje sv. Janeza Zlatousta (r. v Antijohiji c. 347. † v Komani v Pontu 14. sept. 407) je ob 1500letnici njegove smrti živahneje ko kdaj.[1] Umotvori velikega vzhodnega misleca in govornika odkrivajo obširno polje vzhodnim in zahodnim filologom, sociologom in teologom. Celo nasprotniki krščanskega naziranja, socialni demokratje in anarhisti, se potegujejo zanj. S potvaro vzvišenih idej Zlatoustovih izkušajo dokazati, da je v harmonični osebnosti Zlatoustega svetnika bilo upodobljeno njih neharmonično stremljenje po razdoru človeške družbe.

Ne tajimo, da strogi asket postane simpatičen vsakemu, ki se seznani z vzvišenimi ideali njegovega življenja. Vzorni klasiški slog združen z idealno mislijo, umetniška lepota oblike v zvezi z idealnim naziranjem, plemenito teženje po zboljšanju socialne blaginje, vse to vzbudi v duši opazovavca sočutje in občudovanje. Ko vidiš v pustinji divjih kukuških gora Zlatousta umirajočega s hvalnico odrešenja na ustnih, ne moreš ostati hladen. Zadnji njegov vzdih — *δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν* — nehote odmeva v tvoji duši. Zlatousta občuduješ ko dovršen staroklasiški kip, ki iz njega odseva dih zdravega življenja.

I.

Velik del naše kulture sloni na grško-rimski kulturi. Res je, da je v duševnih proizvodih klasične dobe mnogo zmot, a je v njih tudi polno krasnega cvetja, obilo zlatih resnic. Ni čuda torej, da so tudi krščanski učenjaki, predvsem cerkveni očetje, cenili klasično lepoto ter zbirali s cvetnega polja klasične kulture vse, kar je lepega in pravega, liki čebelicam, ki letajo od cvetke do cvetke, a vrskavajo le sladki med in ne strupa.

Cerkveni očetje govore kaj radi o egiptovskih zakladih, ki so jih Izraelci vzeli Egipčanom in odnesli s seboj; pri tem mislijo tudi učenost in znanost, ki si jo je Mojzes pridobil v Nilovi deželi. Sv. Avguštin piše o sv. Ciprijanu: »S kolikimi zakladi zlata, srebra in dragocenih tkanin je zapustil ljubeznivi učenik in blaženi mučenec Ciprijan Egipet! Prav tako Laktancij, Viktorin, Optat, Hilarij, da molčim o še živečih! Dalje nešteto Grkov. Zgled so imeli v zvestem služabniku Mojzesu, ki beremo o njem, da je bil poučen v vsej egiptovski učenosti.« (De doctr. christ. 2, 61.) Le-ta veliki pomen klasične izobrazbe so spoznali veliki krščanski pisatelji prvih in tudi naslednjih stoletij.

---

[1] Chr. Baur, O. S. B.: S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l' histoire litteraire. Paris 1907. Anton Naegele: Johannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus. (Byzantinische Zeitschrift 1904.) Dr. Ignaz Seipel: Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien 1907.

Prav posebno zanimivo je vprašanje, kako naziranje je imel veliki Zlatoust o stari kulturi. Nastopal je v Antiohiji in carskem Carigradu, oznanjeval evangelij tam, kjer so še živele tradicije starega sveta, nastopal predvsem kot propovednik nravnih naukov, ki so bili pogosto diametralno nasprotni življenskim nazorom poganstva, nastopal kot učenik ljubezni, da izpodbije tla mrzkemu, ledenemu samopašju poganskega sveta.

Zlatoust, pravi staroklasični Grk, ki je postal kristjan, je dobil prvo vzgojo doma pri pobožni materi Antuzi, pozneje je obogatil svojega gibčnega duha z klasično izobrazbo, ki jo je dobival pri poganskem retorju Libaniju in filozofu Andragastu. Poznal je popolnoma dobro pogansko kulturno zapuščino, saj je bilo v višjih poganskih šolah središče vseh študij ravno čitanje in proučevanje klasikov. Libanij sam je rekel: »Moji učenci morajo z velikim trudom proučiti pesnike, govornike in mnoga druga dela.« (Byz. Zt. 1904, str. 96.)

Tudi pozneje, ko je Zlatoust zapustil šolo svojega poganskega učitelja, je vendar ostalo njegovo učenje še v ozki zvezi s klasično izobrazbo. Pohajal je slavno antiohijsko eksegetsko šolo, ki je bila ustanovljena na podlagi Aristotelove dialektike.

Vsa Zlatoustova izobrazba diha torej poleg globokega krščanskega duha tudi duha čistega klasičnega globokoumja in bistrosti. Prav vsled tega je bil ravno on poklican, da je kot eden največjih zastopnikov grške kulture in krščanskega duha sklenil na vzvišen način zvezo med klasicizmom in krščanstvom. (Byz. Zt. str. 92.) Le-to veliko dejanje je umljivo le, ako se zopet in zopet ozremo na Zlatoustovo vzgojo. Stare naobrazbe ni mogel odložiti in pozabiti, in če bi bil hotel, bi ne bil mogel; saj so se vsi njegovi sovrstniki in saj se slednjič vse človeštvo nevede klanja imanentni sili starogrške tradicije. (Byz. Zt. 101.)

V vseh Zlatoustovih spisih in delih se jasno zrcali le-ta vpliv klasične izobrazbe. Primere, analogije in metafore jemlje prav pogosto iz poganskega slovstva. Vedel je, kako čuti in misli ljudstvo, poznal je srca svojih sovrstnikov, vedel, da poganstvo sicer vojuje zadnji smrtni boj, a izginilo da še ni; Zlatoustov učenec Libanij je še sanjal o moči in slavi poganstva, oživiti, pomladiti jo je hotel. Tem razmeram se je znal Zlatoust prilagoditi, zato omenja v svojih spisih pogosto staroklasične kulturne osebnosti s polja religije in mitologije.

Zgleda sta mu Klemen Aleksandrijski in apostol narodov. Spomni se, da bi ta in oni morebiti tudi sv. Pavla napadel, ker rabi tudi on v svojih pismih reke poganskih pesnikov. Zlatoust zagovarja Pavla in ta zagovor velja i njemu v opravičenje.

Posvetne, materialne poganske nazore o življenju Zlatoust odločno zavrača. »Prvo nam mora biti skrb za otroke in njih vzgojo v strahu božjem. Če ga (otroka) učiš znanosti in vednosti, kako se pridobiva bogastvo, ne boš toliko dosegel, kakor če ga izuriš v znanosti, ki bo ž njo zaničeval bogastvo ... Ne trudi se, da bi ga vzgojil v dobrega govornika, nauči ga prav živeti (*φιλοσοφεῖν*). Če prvega ni, ni nikake škode; če pa ni drugega, nič ne koristi še tolika zgovornost. Treba je dobrih nravi, ne zgovornosti, poštenega življenja, ne moči besede, dejanj, ne praznih besedi ... Nikar ga ne uri v govorništvu, očisti mu dušo ... Tega ne pravim, kakor da bi branil izobraževati jih (v posvetnih vedah), temveč zato, da ne bi skrbeli samo za to.« Te krasne besede je izrekel Zlatoust v homiliji ad Eph. 21, 1, in 2. Zlatoust torej nikakor ni nasprotnik klasične izobrazbe, ampak poudarja le, da sama izobrazba še ne zadostuje. (Prim. Byz. Zt. 94 nasl.) Nasproti nevarnostim posvetnega življenja in zgledom, ki jih podaja grška literatura, priporoča Zlatoust čitanje in proučavanje sv. pisma. Mladostnih let nevarnost se še poveča, pravi, ko čitajo mladeniči o herojih, ki jih splošno občudujejo, v resnici so pa sužnji strasti in zmot. Temu nasproti opozarja Zlatoust na sv. pismo in bibliške zglede kreposti. (Prim. Efez. 21, 1.)

Literarna in moralna vzgoja morata biti združeni, literarna sama ne more dati človeku nikdar sreče. Tudi veliki grški modrijani so se zavzemali pred vsem za moralno vzgojo, ne toliko za literarno.

Dokaze zajema Zlatoust pogosto iz zgodovine, religije, slovstva onega naroda, ki je v svojih mnogoštevilnih literarnih proizvodih kljub vsem zmotam ohranil neizcrpljiv zaklad resnice in življenske modrosti.

Zgodovinske dokaze večkrat bolj čisla kakor druge, posebno ko poučuje Helene, oziroma Jude, ki jim drugi dokazi niso bili tako umljivi. V hom. ad II. Thess. 1, 2 priporoča poslušavcem celo študij grških pesnikov, filozofov, zgodovinarjev, retorjev; le-ta dela so zlati rudniki življenske modrosti.

Zlatoust ni porabljal le poganske modrosti, da bi se prilagodil helensko-poganski vzgoji, temveč so ga silili k temu tudi apologetski oziri.

Zlatoust se opravičuje, da se poslužuje tudi posvetnega slovstva. »Nihče naj ne misli, da je za Kristusa sramotno, ako se spominjamo, ko o njem govorimo, i Pitagora, Platona, Zenona in Tianeja; tega namreč ne storimo svojevoljno, temveč ponižamo se k slabosti Judov, ki imajo Kristusa za navadnega človeka.« Tako je tudi Pavel delal. (Adv. Ind, 5, 3.)

Da, kdo bi mogel po teh besedah Zlatousta še prištevati sovražnikom klasične izobrazbe? Povsod, kjer je nanesla prilika, se je dotaknil tudi tega razmerja med pogansko modrostjo in evangelijem. Če bi kristjani ne imeli šol, bi bila to zanje neizmerna škoda; Zlatoust spomni v hom. in Iuventium et Maxim. na dekret Julijanov, ki je ž njim kristjanom prepovedal šole, in pravi: »Julijan je dobro vedel, da niti vrtovi z vodo poškropljeni ne cveto tako kakor cerkve, če se namakajo z mučeniško krvjo,« zato je začel indirekten boj zoper kristjane, prepovedal jim je šole; »ne pustimo jim,« je rekel, »da bi nova znamenja zmagoslavja postavljali, šli od zmage in bili ovenčani.« (Prim. hom. in Iuvent. et Max. 1.)

Zlatoust je krščanski klasik; vzgojen skrbno, izobražen v vsej tedanji znanosti; zato se ne čudimo, ko srečamo pri vsaki besedi, vsakem stavku grškega globokoumnega misleca. Vsled tega je jezik njegov klasičen, popoln, dovršen; vsi njegovi spisi so spisani v čisti, krasni atiški grščini. Vsaka Zlatoustova beseda je izklesana kot dovršen grški kip.

Oni klasični duh, ki je vodil velikega Aristotela, da se je s toliko varnostjo vzpenjal na nebotične višine metafizike, oni klasični genij, ki je vdihnil grški umetnosti dosedaj še nedoseženo harmonijo in sijaj umetniške oblike — oni duh klasične harmonije je vodil tudi sv. Krizostoma.

Toliki bistrosti in globokoumju svojega učenca se je čudil tudi njegov poganski učitelj Libanij; rekel je, da bi bil njegov najvrednejši naslednik Janez, ako bi ga ne bili odvedli kristjani.

Že najstarejši krščanski literarni historik, sv. Hieronim, je posvetil velikemu mislecu in škofu v svoji knjigi »*De viris illustribus*« celo poglavje (c. 129). Veliki Avguštin se že sklicuje v boju zoper Pelagijance na veljavo sv. Krizostoma. Kasijan navaja njegove besede in z navdušenjem poveličuje njega, ki mu je njegova svetost priborila mučeništvo, ne da bi bil preganjal poganstvo. (De incarnat. Dom. 7, 30, cit. Byz. Zt. 75.) Zahod je tako zvesto prebiral njegove spise, da ga je že papež Celestin I. imenoval učitelja vesoljnega sveta.

Zlatoust je po izpričevanju Izidorja peluškega *πανσοφός*; glede krasote njegovega jezika, kakor tudi glede krasne vsebine njegovih govorov trdi isti učenjak, da bi sv. Pavel sam ne mogel v atiški grščini lepše razložiti pisma do Rimljanov, kakor je to storil Zlatoust.

Velikega kulturnega pomena je Zlatoustovo postopanje nasproti Gotom; zanje je ustanovil posebno semenišče v Carigradu, da bi jim tako preskrbel duhovnikov njih narodnosti. Tega duha Zlatoustovega si je osvojil tudi sv. Ciril, preden je odpotoval z bratom Metodom v Svetopolkove pokrajine. Tako so po sv. Cirilu in Metodu Slovani še posebno postali deležni dedščine Zlatoustove. Stara slovanska cerkev se je hvaležno izkazala Zlatoustu zlasti s tem, da je pod njegovim imenom ohranila veliko homilij, ki so pa last Zlatousta le po vsebini, ne po obliki. Globoko spoštovanje naših pradedov do velikega svetnika se zrcali tudi v dragocenem spomeniku »Glagolita Clozianus«, kjer je raztresenih mnogo Janezovih homilij.

Da v srednjem veku Zlatoustovih del niso toliko čitali, je krivo največ dejstvo, da večina zastopnikov srednjeveške znanosti ni znala grško. Dolgo časa je bila edina teologična literarna zgodovina, ki so jo rabili, Hieronimova knjiga: »*De viris illustribus*«. Med vsemi cerkvenimi očeti, ki jih navaja Albert Veliki, je najpogostneje Zlatoust. Čital ga je v prevodu, ali pa je dobil citate v kaki drugi knjigi, saj pravi Albert sam: »Vprašanje, ki ga stavijo nekateri, kdo je pisatelj, je nepotrebno in nikdar nobenega filozofa niso o tem povpraševali; razen v Pitagorovi šoli.« (Cf. v. Hertling, Albertus Magnus, Köln, 1880, str. 28.)

Tomaž Akvinski je cenil Zlatousta tako visoko, da je rekel, da bi zamenjal cel Pariz samo s takozvanim »Opus imperfectum in Matthaeum«.

Doba humanizma in renesance je prinesla tudi v študij vzhodnih cerkvenih očetov novo življenje. Že naslovi prepisov raznih del

Zlatoustovih oznanjajo njegovo slavo: »elegans sermo«, »vere aurea interpretatio« in podobni jedrni slavospevi krase napise njegovih del. Slava prejšnjih stoletij se vrača. Nekoč je Suidas vzkliknil: v retorsko-filološkem oziru ni od začetka sveta nihče dosegel njega, ki edini opravičeno nosi zlato in božanstveno ime. In sedaj v dobi preporoda klasične literature zatrjujeta Angelo di Cingulo in veliki Petrarka, da je Krizostom grško govorico od Boga prejel.

Umevno je, da se Luter nič ne ogreva za velika Zlatoustova dela, a Melanchton že priporoča patristični študij, Ekolampadij pa je prestavil Zlatoustova dela in jih izdal. Ob živahnem zanimanju za Zlatousta v tej dobi sta si hoteli obe stranki, katoličani in protestantje, pridobiti njegovo avktoriteto glede evharistije. Še celo stoletje po reformaciji so izšla razna bibliografična in dogmatično-zgodovinska dela o Zlatoustu.

Tudi v naslednjih stoletjih študij Zlatoustovih del ni izginil; filologi in zgodovinarji so se zanimali zanj: Bentley, Hemsterhuys, Valckenauer, Ruhnken, Wyttenbach, Al. v. Humboldt, Niebuhr i. dr.

Dandanes pa je polje klasičnih študij že obširnejše kot nekdaj. Prej so se ozirali le na one pisatelje, ki jih navadno imenujemo klasike, zdaj pa tudi poznejše avtorje spoznavajo za vredne znanstvenih razprav ... Tako stopa klasični študij v vedno ožjo zvezo z orientalsko filologijo in cerkveno zgodovino. Zdi se, da nam pomnožen študij klasikov krščanske dobe kmalu odstrani predsodke, ki jih ima učeni svet do teh del, starodavna, vzvišena zveza med krščanstvom in helenizmom pa stopi na dan v jasnejši, sijajnejši luči.

II.

Stara klasična kultura ni poznala sredstev za moralno in socialno reformo človeštva. Krščanstvo je pa takoj v prvih stoletjih pokazalo veliko reformatorično silo svojih idej. Tudi Zlatoust je bil globoko prepričan, da se dajo tedanje socialne razmere le po krščanskih načelih izboljšati in urediti. Tako je Zlatoust eden največjih zastopnikov one krščanske kulture, ki ne bistri samo duha, ampak tudi blaži srce, ki pospešuje obenem duhovni napredek in socialno blaginjo.

V nasprotju s preperelim in onemoglim klasicizmom je Zlatoust v ideji mladostno svežega krščanstva gledal ono veliko socialno moč, ki človeštvo dviguje, vzgaja in organizira. Obnovljenje vzajemne solidarnosti prvih kristjanov, se mu zdi, bi bila ono krepko sredstvo, ki bi edino moglo povoljno zboljšati nezdrave politične, socialne in gospodarske razmere.

Ta idealna, solidarna vzajemnost ugaja celo novodobnim anarhistom in socialnim demokratom. Moderni prvoboritelji komunistiških načel se na vso moč trudijo dokazati, da so bili veliki predstavitelji čistega krščanskega naziranja prvi predhodniki anarhistov in socialnih demokratov. Izmed cerkvenih očetov zlasti sv. Bazilja in Zlatousta prištevajo apostolom in neustrašenim braniteljem demokratskega komunizma. Zlatoustu so celo v vrsti revolucionarnih demokratskih avktoritet odmerili eno prvih mest. Do takega drznega zaključka pridejo na prav preprost način. Iz celotne vsebine zlatih homilij Zlatoustovih trgajo posamezne stavke, jih razvijajo ter razlagajo, ne oziraje se na njih celotni sestav. Te iztrgane odlomke prikrojijo socialno-demokratski misli in jih pobarvajo s krvavo barvo anarhije. Iz velikega bojevnika cerkvene svobode na tak način ustvarijo pristnega socialnega demokrata in revolucionarja.

Bebel, voditelj nemških socialnih demokratov, je v razpravi »Ženska in socializem« Zlatousta proglasil za načelnega nasprotnika zasebni lasti. Zlatoust da se je ljudstvu jako priljubil z bojem proti zasebni lasti in s propovedjo komunizma. Zasebna last je po mnenju socialnih demokratov in vseh komunistov povzročiteljica vsega zla, gorja in bede, komunizem pa je po njih mnenju cerkvenim očetom, papežem in škofom zagotovil in utrdil suverene stolice.

Beblovemu pojmovanju je podobno mnenje ruskega revolucionarja Morozova. V spisu »Razodetje v viharju in burji« slika Morozov Zlatousta kot revolucionarja in demagoga.

Zlatoust, luč vzhoda, naj je zagovornik anarhistiških načel in predhodnik demokratskega anarhizma! Take trditve nas vzpodbujajo, da vsaj v glavnih potezah proučimo Zlatoustovo socialno naziranje.

Bistvo Zlatoustovega socialnega naziranja je sledeče: Zlatoust je bil praktičen moralist; socialno vprašanje mu je bilo hkrati moralno vprašanje. Z globokostjo in premišljenostjo klasiškega veleuma opazuje obe strani bogastva in bede: dobro in slabo. Za človeka nima ne bogastvo ne beda absolutne vrednosti, prvo in drugo spremljajo nevarnosti in zle posledice. Bogastva in bede ne meri s ploskovno mero zemljiške lasti, ampak po duhu srca.

Pravo bogastvo je, ne hrepeneti po bogastvu. *Οὐ γὰρ τὸ χρήματα ἔχειν, ἀλλὰ τὸ μὴ δεῖσθαι τοῦ ἔχειν, τοῦτο μάλιστα εὐπορία.* Ta ni ubog, ki nič nima, ampak oni, ki mnogo poželi. (Cf. Dr. I. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907, str. 66 sl.)

Razkošje bizantinskega dvora in bizantinski sestav vladnega aparata sta zahtevala ogromne vsote. Vedno naraščajoče davčno breme je množilo bedo in iz prostega, svobodnega državljana ustvarjalo z davki obloženega sužnja. Preosnova socialnogospodarskega življenja je bila potemtakem nujna potreba časa. Pa kako jo uspešno proizvesti! Resničen preporod bo le tedaj mogoč, če zavlada v družbi pravica in ljubezen. Ker pa v državi, ki v samostojni neodvisnosti cerkve z nezaupnostjo in zavistjo gleda sovražnega tekmeca državne vseoblasti, gine ideja pravice, pozivlje Zlatoust moč ljubezni, da zenači pereče nasprotje bogastva in bede. Ljubezen, ki v hiši božji pri evharistiškem obedu druži bogatine in siromake, naj bi tudi v socialnem življenju zbliževala vse ljudi. Mejnik separatizma izdiraj miloščina — bogato uboštvo. Temelj enakosti mu je vera v dostojanstvo človeške narave. Slabotni Antijohijec neustrašeno brani dostojanstvo človeške narave, ozko ločenih kast ne pozna. Poteguje se za pravice malih in nizkih, služabnikov in delavcev proti kapitalizmu veljakov. Priznava upravičenost zasebne lasti in potrebo stanovske razlike; obstoječe družabne oblike jo zahtevajo, a uči tudi, da ‚misera plebs‘ ni sredstvo, ki naj bi služilo pohlepu in pohoti mogočnih patricijev, ker vsi, gospodje in sluge, so vendarle služabniki Najvišjega.

Zlatoustovo življenje je bilo življenje dejanske ljubezni. Nemalo očetovo imetje je razdelil med uboge, zidal zavetišča za tujce in bolnice za onemogle. V odpomoč socialni bedi je cerkev žrtvovala vse svoje moči. 300 imen ubogih hrani uradna listina, ki jih je podpirala in preskrbljevala Antijohija na prizadevanje Janezovo. Ko so pa usahnili vrelci cerkvenih milodarov, je Zlatoust potrkal na srca imovitih rodoljubov. (Dr. Ig. Seipel o. c. 99 sl.)

Vzroka socialni bedi je Zlatoust iskal v moralnem zlu. Odpad od Boga je tista skeleča rana, ki neprestano razjeda blagostanje človeštva, snuje razdor in dela razpor. Notranji nered posamnika se razširi in okuži okolico, družino, družbo, državo. Če se pa cel narod odvrne od Boga, se pa s tem zlomi njegova telesna, umska in nravna moč. Cinicizem in stoicizem pospešujeta premoč egoizma, gojita teženje po utehi čutnih strasti in napuha.

Odtod tudi vedno večja razdalja med praktiškim življenjem in teoretiškim naziranjem!

Razvidno je, da med Zlatoustom, socialnimi demokrati in anarhisti ni druge analogije kakor boj proti izžemanju in razkošju mogotcev. Zlatousta in novodobne socialiste loči nedogledna razdalja: v motivih in ciljih so si tako oddaljeni ko zemlja in nebo. (Cerkovnyj Vestnik 1907, štev. 52.) Zlatoustu je smoter življenja večno blaženstvo; nebo, raj, odrešenje. Zlatoust ima religijo; nad seboj priznava Boga in njega gospostvo. Zlatoustovo svetovno naziranje je diametralno nasprotno naziranju socialnodemokratskih struj. Anarhisti nazivljejo posmrtnost »skrivnostno ničnost«. Stremljenje anarhizma je popolnoma zemsko, njegova hrana so praktiški zaključki teoretiškega materializma: negacija večnosti in neumrjočnosti. Zlatoustu je življenje borba in teženje po nravni popolnosti: svetost je ona močna socialna sila, ki ureja blagor posamnika in družbe; socialno življenje je izkušal reformirati z lastno svetostjo.

Med slavnim Zlatoustom in med anarhisti ter socialnimi demokrati je torej nepremostljiv prepad. Pač se oboji boré proti zlorabi bogastva in svetne oblasti, toda razdirajoča sila anarhizma in komunizma se ne da primerjati s plemenito požrtvovalnostjo in oživljajočo harmonijo sv. Zlatousta. — — —

Zlatoust je velikan vseh vekov. V meglenem ozračju splošnega nesoglasja med krščanskim duhom in poganskimi formami, med krščansko vero in poganskimi tradicijami je postal eden največjih zastopnikov najidealnejšega soglasja med klasično obliko in krščanskim duhom, med ostarelim klasicizmom in mladostnim krščanstvom. V njegovi harmonični osebnosti je jasno izražena velika resnica, da krščanstvo pospešuje kulturo in socialno blaginjo.

Zoper nenravnost.

Spisal dr. A. Ušeničnik.

Splošna tožba je, da nravnost v naši dobi silno propada. Vzrok so gotovo tudi gospodarske razmere, kakor pravijo socialisti, beda, slaba stanovanja, nezdravo delo, toda te razmere niso ne edini, ne prvi vzrok. »Nravno propadanje,« pravi po pravici H. Roeren (Die Sittlichkeitsgesetzgebung der Kulturstaaten. München 1907), je splošno; kaže se v vseh slojih, ne le pri nižjih, ki jih nabolj v živo zadeva socialna beda; kaže se, če ne še bolj, vsaj tako tudi v slojih, ki žive v jako ugodnih razmerah in ne čutijo nobenih gospodarskih težav.« Na število prostitutk n. pr. brez dvoma zelo vplivajo tudi nezdrave socialne razmere, vendar pa bi ne bilo to število niti približema tako veliko, ko bi ne bilo toliko zvodnikov in hotnikov. Ti pa so domala iz boljših krogov, kjer ni moč govoriti o kaki socialni bedi. Prvi vzrok naraščajoče nenravnosti mora biti torej drugi. Skratka bi lehko rekli, da je prvi vzrok želja po uživanju. Želja po uživanju je prevzela vse sloje in kroge, višje in nižje, bogate in uboge. Uživanje, se zdi, kakor da bi bilo cilj vsega. Lagotno in lagodno življenje, nasičevanje čutnosti, nasičevanje čutnih nagonov, to je modernemu človeku vse življenje. In ta moderni človek ne hodi le v črnem fraku, marveč tudi v delovni bluzi!

Seveda ima tudi to moderno življenjsko naziranje svoje vzroke. Nekateri mislijo, da je naraven plod višje kulture. Roeren prav pripominja, da je višja kultura res lehko nekak vnanji povod večji nenravnosti. Zgodovina narodov priča, da je navadno s kulturo napredovala tudi nenravnost. Kultura vzbudi potrebe, ki jih prej ni bilo, in nudi sredstev, ki jih prej tudi ni bilo. Tako rada izgine preproščina, skromnost, zadovoljnost z malim, a naseli se udobnost, lagotnost, mehkužnost, z njimi pa poželjivost po nasladnosti, po uživanju, ki se iz nje koti nenravnost. Vendar kultura ni in ne more biti pravi vzrok nravne propasti. Prava kultura je v največjem nasprotju z nenravnostjo. Čim višja je kultura, tem bolj dovzetno bi moralo biti človeštvo za vse vzvišeno in plemenito, tem bolj bi moralo mrziti vse, kar je nizko, sirovo in podlo, a ljubiti, kar je čisto in nravno lepo. Če je torej s kulturo v zvezi nenravnost, mora biti na taki kulturi nekaj nezdravega in gnilega, kar je treba izrezati in iztrebiti.

V moderni kulturi je pač mnogo nezdravih sestavin. To je predvsem materializem. Sicer Masaryk in drugovi zatrjujejo, da materializma ni več, a vse njih govorjenje o idealizmu je le prazno besedičenje. Kdor ne priznava Boga, posmrtnega življenja in svobodne volje, ta je dejansko materialist, pa naj si nadeva kakršnokoli zveneče ime! Brez Boga, posmrtnosti in svobodne volje, življenje nima višjega cilja kakor materijo in kar se razvije iz materije. Ali je mogoče to tajiti? Ne. Torej je vsako tako naziranje bistveno materialistično. Ta materializem mišljenja, ki se je razširil z visokih učilišč tudi že med mase, se čisto naravno uveljavlja tudi kot materializem življenja. — Če je cilj v materiji, v materialnem uživanju, zakaj bi se pehali za nedosežnimi, ničevimi in slepivimi »višjimi cilji«, ki jih ni? Čisto naravno je zapel Heine »novo pesem«, da »mi hočemo na zemlji sreče, mi hočemo pitja in jela; mi hočemo sladkega graha v stročji, oj sladkega graha v stročji, da se le stročje razpoči; nebesa pa prepuščamo angelom in vrabcem . . .« Čisto naravno je povzel ta refren »nebesa pa prepuščamo angelom in vrabcem« v imenu socialne demokracije stari Bebel, in zopet čisto naravno so povzele ta refren mase, če ne z besedami, pa z življenjem! Tudi življenje ima svojo logiko in iz materializma mišljenja se mora počasi izcimiti materializem življenja. In izcimil se je v strašni bohoti!

V zvezi z materializmom in poleg njega se je razvil v moderni kulturni etični pozitivizem, ki so mu vsa nravna načela le nekaj odnosnega, časovnega in izpremenljivega brez večne vsebine, brez veljave v vesti, brez absolutne obveznosti. Če so nravna načela malo več kakor »konvencionalne laži«, če so le neke menljive oblike vsakočasne kulture, res ni umljivo, zakaj bi se moral človek v imenu teh izpremetajočih se oblik odpovedovati uživanju, kamor ga vleče slá in hot. Zakaj? Mase ne umejo zakaj, in zopet so čisto naravno povzele iz te spekulativne filozofije praktično filozofijo, da je uživanje naslad vse življenje.

Pravzaprav množicam ni bilo niti treba delati kakih sklepov. Za vse to so poskrbeli drugi. Poskrbela je zopet v prvi vrsti moderna kultura s tistim velikanskim ustrojem, ki se imenuje umetnost in slovstvo. Roeren misli, da tiči tu splošni vzrok, zakaj je nravnost v vseh slojih tako zelo propadla. Le malokdo, pravi, ima pravo predstavo, kako silno so se te stvari zadnja desetletja razširile in kako umazane so; brez vsake umetniške ali znanstvene vrednosti preže le na najnižje nagone. Poglejte le inseratni del kakega šaljivega lista! V vsaki številki je polno oglasov pornografične vsebine. Za same take inserate izmečejo založniki na leto po več sto tisoč, morda več kakor milijon mark. Teh vsot gotovo ne bi plačevali, če ne bi neslo. Če pa nese, tedaj je jasno, da morajo razpečati vsako leto milijone in milijone takih stvari. Ti spisi in te podobe gredo v vse sloje; ž njimi se zastruplja že najnežnejša mladina; čutni nagoni se pred časom vzbujajo in dražijo in tako se umetno koti nečistost in razpoloženje za seksualne perverznosti. Zlasti so zadnji čas zanesle neizmerno zlá med odrasle in mlade razne umazane fotografije in razglednice, takoimenovani »akti«, ki so izpostavljeni povsod po izložbah in jih je šlo na milijone in milijone med ljudi.

Ni, da bi omenjali še gledališča, razne kabarete, orfeje, tingel-tangel, varietés in kakor se še imenujejo druge take naprave moderne kulture, ki izvečine merijo in računajo le na spolne nagone. Po mestih se množe vse bolj, a silijo že tudi na kmete...

Kdo tu pomore? Zlo je veliko in pomoč silno potrebna! Veselo znamenje je v tej bedi vsaj to, da že tudi trezni možje raznega mišljenja izprevidevajo: pedagogi, sociologi, zakonodavci.

Tri struje lehko ločimo, ki imajo vsaka svoja pota, a jim je skupno prepričanje, da treba začeti odločen boj zoper nenravnost.

Tu je najprej moderna pedagogika. Človek bi dejal, da se je moderna filozofija sama sebe ujedla. Sama se je ustrašila pojavov, ki jim je ona dala početek. Zato skuša v praksi popraviti, kar je v teoriji sama zagrešila. Moderna pedagogika je začela oznanjati čistost. »Če hočeš biti močen, tako kliče mladeniču, bodi čist!« (Michelet). Seveda jim je o pravem času prišla na pomoč tudi moderna medicina in higienika. Treba je bilo mož, kakršni so Ribbing, Gruber, Krafft-Ebing, Forel, da so s svojo strokovno veljavnostjo premagali predsodek, kakor da je zdržnost nezdrava in kvarna. Ne nezdrava in kvarna, ampak vir duševne in telesne sile! Tako je dobila pedagogika zopet trdna tla podse, ki so se ji bila izpodmeknila, ko je zavrgla krščanstvo. Moderna pedagogika je začela proglašati tri načela: jasno spoznanje, čisto mišljenje, krepko samovzgojo. O spolnem pouku se je zadnji čas mnogo pisalo. Nastala je že cela literatura. Angleži imajo že posebno knjižnico pod naslovom »Puritas« (čistost). Izdajajo jo Sylvanus Stall, dr. med. Mary Wood - Allen in Emma Drake. Njen namen je zlasti pouk o spolnem vprašanju, seveda pouk tako nežen in čist, kakor ga zahteva tako silno kočljiva stvar. Osem zvezkov je prevedenih že na nemško: 1. Kaj mora vedeti deček. — 2. Kaj mora vedeti mladenič. — 3. Kaj mora vedeti mlad mož. — 4. Kaj mora vedeti mož srednjih let. — 5. Kaj mora vedeti dekletce. — 6. Kaj mora vedeti deklica. — 7. Kaj mora vedeti nevesta. — 8. Kaj mora vedeti žena srednjih let. Mnenja o vrednosti takega pouka so še razdvojena. Zdravo jedro ima gotovo zahteva, če mladina mora izvedeti, naj izve rajši iz čistih ust izkušenega in ljubečega vzgojitelja, a ne iz ust pohotnega izkvarjenca. Velikega pomena je drugo načelo: čisto mišljenje. Tega ni moči dosti poudarjati. Mladina nosi v svoji domišliji svet, in če je ta svet nečist, bo nečista tudi v samoti. Zato pa je treba — in to je prvo — krepke samovzgoje. Prof. Förster je postavil v svoji »Jugendlehre« to načelo za podlago vse vzgoje. Podlaga vse vzgoje sicer ni, a je neprecenljivega pomena. Samovzgoja, samoodpoved, samozataja, to so besede iz krščanske askeze. Nova doba jih je bila zavrgla, kakor je zavrgla krščansko askezo, sedaj jih je zopet povzela, meneč, da so moderna pridobitev. Nič ne de, če se moti v tem, ta zmota je prilična; poglavitno je, da uči moderna pedagogika zopet samozatajo: detetu, otroku, dečku, mladeniču ne vsega dovoliti; uči naj se odpovedati, uči naj se zatajevati, vzgoji naj si krepko voljo, ki je ne zmore vsaka strastica, da bo kdaj mož, zaveden, značajen, svoboden. »Če hočeš biti močan, bodi čist!« kliče Michelet »vojakom revolucije«. »Pri prvem koraku,« je dejal Goethe, »smo svobodni, pri drugem smo hlapci!«

Do istega prepričanja je prišla moderna sociologija. Nenravnost je tudi socialno zlo, zlo za družbo. »Demokracija bo čista ali je pa ne bo!« tako kliče Horaz Mann. (Dr. P. Good, Hygiene und Moral. 3. Aufl. Straßburg.) »Ko govorimo o veličini in propadanju narodov, le preradi pozabljamo, da so vzroki zgolj nravni.« (Prevost-Paradol.) »Socialno vprašanje je tudi nravno vprašanje.« (Ziegler.) Le zdravo ljudstvo je zmožno tekmovati v velikem gospodarskem in kulturnem boju, in zdravo ni, če ni nravno. Nenravnost razdene vse: veselje do dela, energijo, podjetnost, celo fizične sile, idealni polet, in tako prve pogoje napredka. Zato si prizadevajo tudi sociologi, kako bi omejili nravno razbrzdanost. Najprej izkušajo sploh izpremeniti žalostne socialne razmere. Saj so socialne razmere gotovo mnogo krive. Potem bolj naravnost hočejo zadeti in preprečiti zlo z domovi za zanemarjeno mladino, z domovi za posle brez dela, z abstinenčnimi društvi (ker je alkoholizem mogočen pomočnik nenravnosti), z družbami v varstvo deklet, s patronažo. Zoper javno nenravnost, prostitucijo, umazane podobe so se osnovale tudi posebne zveze. Že od l. 1875. obstoji taka mednarodna zveza, ki se bori zoper nesramne hiše, (Fédération abolitioniste internationale). V Nemčiji je več protestantovskih moških in ženskih društev za povzdigo javne nravnosti; posebno tako društvo imajo nemške kneginje;

dijaki so združeni v akademični zvezi »Ethos«. V Kolinu je ustanovil l. 1898. Roeren društvo mož zoper javno nenravnost, ki se bori zlasti zoper nenravne podobe, spise, inserate, zoper umazane izložbe ter bojkotira slabe trgovine. Taka društva so se ustanovila tudi po drugih mestih; l. 1907. pa so se združila v zvezo. Končno pa se obračajo sociologi na zakonodajo, na državo, ki jo tu čaka še mnogo dela.

Tudi moderna zakonodaja spoznava, da treba zoper nenravnost korenitejših odredb. V 18. stoletju je zakonodaja mnogo grešila, ker se je vdala vplivu francoskega libertinizma. Sedaj zopet prevladuje načelo, da je »nravnost pravno dobro, ki ga mora država v svojem interesu braniti.« (Roeren o. c. 12.) Zato izkušajo države po tem umeriti kazensko pravo. Roeren primerja v imenovani knjigi kazenske določbe raznih držav z ozirom na nenravnost. Nedostatno je še zakonodajstvo zlasti glede na prostitucijo in kar je ž njo v zvezi (rufijanstvo, trgovina z dekleti), pa na nenravno slovstvo in »umetnost«. Zoper javno pohujšanje s predstavami, podobami, fotografijami, spisi bi se morale odrediti najstrožje določbe. Na Nemškem so poskusili l. 1900. z »lex Heinze«, a so jo svobodomiselci in socialni demokratje obstruirali. V Avstriji že 40 let delajo nov kazenski zakonik (sedanji je iz l. 1852.). Pet načrtov je bilo že predloženih državni zbornici, zadnji Schoenbornov l. 1891., a nobenega ni zbornica obdelala. Kadar bo zbornica sprejela nov zakonik, naj bi se takrat potegnila tudi za javno nravnost! Seveda zakon sam malo pomaga; treba je duha. Roeren (o. c. 118) po pravici poudarja, da je zakon v obrambo nravnega čuvstvovanja ljudstva. Zato se sodišča ne smejo ozirati na mnenje tega ali onega izvedenca, najsi bo tudi umetnik, ampak na ljudsko čuvstvovanje. »Nravno zdravje in nravna sila ljudstva je več vredna kakor pa zabava publike na pikantnostih, in tudi sam po sebi upravičeni umetniški užitek naj utrpi male žrtve, če treba obraniti ljudstvo nenravnega okuženja!« Sicer pa je »umetnost« jako raztezljiva beseda, ki se z njo uganja največje sleparstvo. To se je pokazalo zlasti pri »umetniških fotografijah«, aktih. Milijone in milijone jih je šlo na trg. Pri raznih pravdah so zatrjevali založniki, da jih umetniki zahtevajo. Hans Thoma, prvak modernih nemških umetnikov, je tedaj javno izpovedal (13. jul. l. 1906. v »Münch. N. Nachrichten«): »Izdelovavci umazanih fotografij so mladinski in ljudski kvarivci; z umetnostjo nimajo ničesar opraviti. Isto je s tako imenovanimi umetniškimi akti. Resen umetnik takih aktov ne more rabiti.« Njemu se je pridružil ravnatelj monakovske umetniške akademije, profesor Ferd. Miller: »Prepričanje Hans Thoma je tudi moje. Nobenega dvoma ni, da so gotovi literarni in umetniški proizvodi vzrok nravne posirovelosti naše mladine. Akti imajo čisto drugi namen kakor navdušiti umetnika. Revež umetnik, ki si mora s takimi proizvodi oplajati umetniško stvarilnost!« Prof. Fugel je pristavil: »Vprašajte umetnike, če res delajo po takih aktih! Sicer pa, ako bi samo umetniki kupovali te akte, kako bi mogli založniki izhajati. Napis po izložbah: ‚samo za umetnike!‘ je le slepilna reklama za umazano trgovsko podjetje . . . Z umetnostjo nimajo taki akti ničesar opraviti, v javnosti, zlasti med mladino pa provzročajo največjo nravno škodo!« Dobro je označilo monakovsko društvo zoper javno nenravnost take proizvode za »izrodke spekulativnega seksualizma.« Nič drugega niso kakor pod lepim imenom umetnosti umazana spekulacija na spolske nagone!

Če povzamemo težnje teh treh struj, ki smo jih kratko označili, vidimo, da se moderna pedagogika, sociologija in zakonodaja vsaka s svojega stališča trudi, kako bi zaprla zatvornice umazani povodnji nenravnosti, ki se je razlila čez dežele. Ali bo imel ta trud uspeh? To in ono se bo gotovo doseglo. Vsaj neko varstvo nravnosti bo mogoče doseči. Toda nekaj vse te težnje ne bodo mogle dati: prave nravne moči! Samovzgoja je nekaj lepega, a treba je vedeti, kaj treba vzgojiti in zakaj. Sami higienični oziri varujejo morda ekscesov, a ne nenravnosti. Sociologija izkuša nenravnost omejiti, zakonodaja zadeti nje javne izgrede. Nikjer tu ni vzgojitelja, ki bi vzgojil nov, nraven in čist rod; rod, ki ljubi in čisla čistost in jo zato brani! Nikjer ni tu sile, ki bi zatrla moderni materializem, prvi vir in vzrok vse sodobne nenravnosti! Nikjer ni tu avktoritete, ki bi iz večnega vira resnice zajemala večno veljavna nravna načela! To zmore le religija, to zmorejo le religiozno-etični, versko-nravni nagibi, to zmore le krščanstvo! V marsičem se moderna higienika in sociologija že bliža krščanstvu, a tisto, kar uči, nima moči v vesti, v srcu, v duši! Povsod in vsakikrat, če izkušamo seči modernim socialnim problemom do dna, pridemo do tega, da je zadnji odgovor na socialno vprašanje: Kristus! Treba je izrabiti vse, kar nudi dobrega moderna veda, moderna sociologija, moderna država, a vsem je treba dati krščanski osnutek, vse je treba proniknlti s krščansko idejo, le tedaj bo zares rešilno. Če z verskimi sredstvi, potem pa s poukom krščanskih mater, z Marijinimi družbami, z izobraževalnimi društvi, z mladeniškimi zvezami vzgojimo nravnočisto krščansko ljudstvo, tedaj bodo imele moderne socialne naprave kot obramba velik pomen, nravnosti pa same ljudstvu ne morejo dati. Z modernimi sredstvi boj nenravnosti, s starimi in večnomladimi krščanskimi sredstvi vzgoja nravnosti!

Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina.

Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino l. 1680.—1830.

Priobčuje Frančišek Reból (Dunaj).

17. »Chriſtianske reſnize... od enega Meſhnika is Tovarſhtva Jeſuſovega na ſvetlobo dane. V' Zelovzi... 1770.«[1]

Tretji slovenski nabožni pisatelj 18. stoletja, ki je porabil snov duhovnih vaj sv. Ignacija Lojolskega za svoja premišljevanja, je bil jezuit *Osvald Gutsmann,* znamenit pridigar na Koroškem. Najobširniši je bil jezuit Jernej *Basar,* ki je priredil po Ignaciju Lojolskem 52 pridig za vse nedelje celega leta (prim. Čas I. 452); kratke duhovne vaje s šestimi premišljevanji nahajamo v knjigi: *»Hitra inu glatka pot proti nebesom«* (prim. Čas I. 458—459); *Gutsmann* pa nam podaja v »Kristjanskih resnicah« o istem predmetu 15 premišljevanj.

Gutsmann je dodal na koncu svoje knjige »Anmerkungen über die windische und krainerische Rechtschreibung«, a Naglič teh opomb nič ne omenja. — Gutsmann ni bil le sloveč govornik in nabožni pisatelj, ampak je bil tudi zaslužen slovničar slovenski. O pomenu njegove slovenske slovnice »Windische Sprachlehre« in njegovega slovarja »Deutsch-windisches Wörterbuch« govori Glaser na str. 190—191 v I. delu. Slovnica je izšla l. 1777., slovar pa l. 1789. Gutsmannova slovnica nam kaže z ozirom na Bohoričevo slovnico precejšen napredek in je važna posebno zato, ker se je Gutsmann odločno uprl krivim načelom Marka Pohlina, ki jih je zastopal ta v svoji »Kraynski Grammatiki«.

---

[1] Prim. Glaser I. 190. Šaf. 124, Voditelj X. 48—52. — H str. 397: »Haliſhter js bukuv ‚Kerſhanſkeh Resniz, ſkuſs premiſhluvanje . . . drukane v Zelouzi uleti 1770. ſo lepe.«

Marko Pohlin je začel svoje slovstveno delovanje l. 1765., ko je izdal svojo *»Abecediko«*. Dve leti potem (1767) so izšle Pohlinove *»Molitvene bukuvze«*, o katerih bom moral še obširniše govoriti. *L. 1768.* pa je zagledala v prvi izdaji beli dan Pohlinova *»Kraynska Grammatika«*. Pohlin je vpeljal toliko nepotrebnih in slovenskemu jeziku kvarnih novotarij, da so se mu takoj ustavili vsi razsodni slovenski pisatelji, zlasti izvenkranjski. Hasl in Gutsmann sta izdala dve leti nato (1770) vsak svoja premišljevanja, Hasl »Sveti post« in Gutsmann »Kristjanske resnice«, in glej, oba sta se odločno izrekla proti Marku Pohlinu. Hasl, štajerski Slovenec, se je držal starih Bohoričevih načel (prim. Čas II. 62). Iz predgovora k »Svetemu postu« hočem navesti tu še nekaj mest: »Tu preſtavlanje leteh... bukviz ſim jeſt po taki vishi tiga govorjenja rovnal, kakerſhne vishe ſim ſe ſam is branja vſake ſorte kraynſkih bukov navuzhil« (2). »Kar tu provpisanje amtizhe, ſim ſe jeſt vezhi dejl te ſtare navade dershal, ne ſzer, kir bi jeſt tu ſtaru provpiſanje toliku ſhtimal, ampak savol tiga, ker ſe ſhe ludji narvezh na tu saſtopijo«. — »Doſtikrat ſim po ſtari navadi l piſal, kjer je treba u isrezhi, koker: dolshan, ſim ſturil, ſylnu.« — »Kjer ſe kej neisrezhe zelu koker e, pak tudi ne zelu koker i, tamkej ſim po ſtari navadi i piſal, poſtavim: en brumn*i*, ne pak: en brumn*e* zhlovk« (3). A Pohlin je pisal v takih slučajih vedno e namesto i. (Prim. sicer še Čas II. 62.) — »Sizer ſim ſe v' provpiſanju vezhi dejl, de lih ne zelu, po unih ſtarih Evangelſkih bukvah vishal, inu rovnal, katere ſo ble v' timu lejtu MDCCLIV. (1754) v' Lublani vtiſnene« (5). — Kakor Hasl, se je držal tudi Gutsmann večinoma starega pravopisa. Sičnike in šumnike je zaznamenjeval Hasl strogo dosledno po Bohoričevem načinu, Gutsmann pa je poleg že obstoječih znamenj vpeljal še dve novi znamenji, namreč za veliki začetnici S in Š, Bohoričev S = S in Z, Sh = Š in Ž, Gutsmann pa razločuje takole: S = Z, S, = S; Sh = Ž, S,h = Š. Ni pa ohranil Gutsmann Bohoričevega l, ampak ga je nadomestil z u: biu, gledau nam. bil, gledal.

In sedaj k Pohlinu! Pohlin je napravil predvsem največjo zmedo v pravopisju s tem, da je zamenjal popolnoma po nepotrebnem znamenja za ostre in mehke sičnike in šumnike. — Bohorič je pisal za s — ſ, za š — ſh, za z — s, za ž — sh, za šč — ſhzh. Marko

Pohlin pa za s—s, za š—sh, za z—ſ, za ž—ſh, za šč—ſhch. Pomisliti moramo še poleg tega, da Marko Pohlin ni bil dosleden v rabi svojih znamenj, ampak je za s rabil večkrat tudi ſ i. t. d. Da bi se bil vsaj tako dosledno držal svojih znamenj, kakor se je Hasl Bohoričevih! Ohranil pa je Pohlin l in ga je le redko zamenjal z u; oblike deležnika preteklega časa so se torej glasile: -l, -la, -lu. — Po drugi izdaji Pohlinove slovnice (1783) navedem tu še nekaj Markovih posebnosti:

1. Med vokali navaja tudi y, kar sicer ni nič posebnega; a nekaj posebnega je to, kako naziva ta vokal, imenuje ga Ybxonyre.

2. Pohlin razločuje pet glasov za e, ki jih zaznamenjuje: é, ê, è, ę in nemi e, ki ga pa sploh ne piše, n. pr dobr (= dober), pesm (= pesem), pridn (= priden). Tako tudi piše Pohlin zmeraj prishl (= prišel).

3. o je četveren: ò, ó, ô, o.

4. a, i, u so Pohlinu enostavni vokali.

5. Naglaski ne zaznamujejo niti naglasa, niti dolžine, ampak samo kakovost vokala.

Med soglasniki navaja Pohlin tudi C (Ci) in W (Wódi). Zanimivo je, kar piše Pohlin o svojem W (Wódi): »W wird in kraynerischen Schriften nicht so oft als in böhmischen gebrauchet. Es macht meistentheils Unterschied zwischen gleichlautenden Wörtern. Darin besteht auch die mehrere oder wenigere Reinig- und Vollkommenheit einer Sprache, wie mehr oder weniger sie ihre Wörter durch einzelne Buchstaben unterscheiden kann: Wódem = ich steche, bôdem = ich werde; wogam = ich gehorche, is Bogam = mit Gott; sem wyla = ich habe geschlagen, sem bila = ich ware gewesen.« — Pohlin primerja svoj w s starim češkim w, ki so ga poprej Čehi pisali za v splošno, dočim je Pohlinov w = b! Kolika nesmisel je bil Pohlinov Wódi!

7. Jako razvedrilno je tudi, kar piše Pohlin o srednjem spolu, ki ga imenuje »das ungewisse Geschlecht«: »Nach der Bedeutung sind diejenigen Hauptwörter, welche weder zum männlichen noch zum weiblichhen, oder zu beiden Geschlechtern gleich können gezogen werden, wie serze, oblizhje, welches Männern und Weibern gemein und darum ungewissen Geschlechtes ist. Nach der Endung erkennt man sie, weil sie auf e auslauten. Ausnahmen: Aloe, ozhe (oče!) etc. — männlichen Geschlechtes. Matè (mati!) ist vermöge der Bedeutung weiblich.«

Iz tega razvidimo dovolj, kakšen posebnež je bil o. Marko v slovniških vprašanjih! A navesti sem moral nekaj podrobnosti iz njegove slovnice, ker se bom pri obravnavanju Pohlinovih knjig na nekem mestu nanje skliceval!

Pod naslednjimi petimi številkami (18—22) se bomo pečali s knjigami Marka Pohlina, ki so bile znane Nagliču.

18. »Marianske Kempenſar ... P. Marka ... V' Lublani ... 1769.«[1]

Knjigo je sestavil v latinskem jeziku pobožni *Sebastijan Sailer*, P. Marko pa jo je »na kranjsko prepisal«. Razdeljena je na dva dela ali »dvoje bukuvce«; v prvem delu (str. 1—63) se priporočajo v 21 poglavjih vsakovrstne čednosti, v katerih mora vsak pobožen kristjan posnemati Marijo in »hoditi za njo«; drugi del, pogl. 22—43 (str. 63—167), poučuje kristjana o ovirah čednostnega življenja in mu nasvetuje primerne pomočke za bogoljubno življenje, zlasti priporočata zadnji poglavji češčenje sv. Jožefa, ki je »sluſhbe Matere boſhje popolnema dokonzhanje«. K sklepu je še pouk o bratovščini sv. Jožefa.

19. »Mathia Schoenberga Oppravk tega Zhloveka... is Nemshkega na Kraynsko prestavil Novus ... V Lublani ... 1781.«[2]

Tudi ta knjiga je razdeljena v dvojne bukve, te pa v dva dela, vsak del pa v 2—4 poglavja. Vsebina: Bogu služiti je *a)* edini opravek, *b)* neizogibno potrebni, *c)* najkoristniši, *d)* najlaži opravek človekov na zemlji.

20. »Kratku popisuvanje tega shivlenja S. Floriana, S. Donata, SS. Janeſa inu Pavla, S. Emigdija... P. Marka. V Lublani ... 1769.«[3]

---

[1] Glaser I. 204, Šaf. 134. — H 382: »Haliſhter js bukovz: od Marianskega Kempenſarja: tega leta 1769.«

[2] Prim. Glaser I. 195, Šaf. 135. — H str. 395: »Haliſhter js bukuv Matia Schoenberga: Opravk tega zhloveka, uleti 1781«.

[3] Prim. Glaser I. 203 in zopet 204, Šaf. 129, Simonič 397. — H str. 212: »Od eneh majhneh bukov haliſhter tukej: Kratke ſapopadek od shivlenja ſvetiga Floriana Marternika ... je vender ſkor vſe od njega, in od te zerkle u lublane, k' njega zhaſte ſidana itd.«

Knjižica je obsegala po Simoniču 56 strani, Naglič je na koncu svojega »halištra« zapisal: »en kratek popiſek od S. Emigdia ſhkofa (na str.:) 53.«, torej je bil popis življenja sv. Emigdija le na zadnjih štirih straneh, Šafařik in Glaser (na str. 203) navajata 55 strani, Glaser na str. 204. I. dela napačno 82 strani! — Dobra polovica knjižice je posvečena sv. Florianu (do str. 32), drugi večji del pa popisuje življenje sv. Donata, pomočnika v nesrečah in vseh nevarnostih (do str. 42), in življenje sv. mučencev Janeza in Pavla, pomočnikov zoper hudo vreme (do str. 52). Na str. 50 je molitev k sv. Janezu in Pavlu za čas hudega vremena.

21. »Molituvne bukuvze... 1792.«[1]

Pohlin naznanja to knjižico takole: »*c)* Molitvene bukuvze. Labaci 1767, in 32., saepe saepius et Graecii, et *1792 octava editione Viennae* recusus precum libellus.« — Toda po Šafaříku in Simoniču je izšla 8. izdaja v Ljubljani 1787, 32^{0}, 283 str. Naglič je v resnici imel v rokah *9. natisk*, ki je bil vsekako istoveten z natiskom l. 1792. na Dunaju, ki ga omenja Pohlin v svoji Biblioteki. Pohlin se je torej motil, ko je zapisal, da je na Dunalu izšel 8. natisk, ker v resnici je bil to 9. natisk, kar nam potrjuje Naglič s svojim »halištrom«! Dasi je knjižica izšla v 9 natiskih, vendar nisem mogel dobiti v roke niti enega izvoda! Kakor mi je prijazno sporočil gospod skriptor Pintar, se ne nahaja tudi v licealni knjižnici noben izvod!

Dokler se torej ne najde kak izvod Pohlinove molitvene knjižice, nas more poučiti o vsebini tega tako zelo priljubljenega molitvenika samo Nagličev »hališter«.

Dočim je imela, kakor nam je sporočil Šafařík, 8. izdaja 283 strani, navaja nam Nagličev »hališter« za 9. izdajo le 204 strani. Najbrže je bila 9. izdaja tiskana v nekoliko večji obliki in je zato imela manj strani.

Glaser piše v I. delu na str. 202: »Morda je samo poznejši ponatis te knjige molitvenik: *Molitoune Bukve,* u katerih se sneidejo juterne inu vezherne pred spoudi (!) inu po spoudi pred obhailam inu po obhailu per s. Mashi inu veliku drusih lepih molitvi sa use perloshnosti inu potrebe ukup sbrane. U Terſtu Jannes

---

[1] Simonič 398, Pohlin, Biblioteka 34, Glaser 202, Šaf. 142. — H str. 510: »Haliſhter js bukouz molitvuskeh, ſo oficiumi inu molitve. ſutrej, vezher, per maſhe, kriſhou pot in ke ſvetnikam, vſe ſorte molitve. *9. drukane.*

Marenigh Natiskavez. 1827.« Glaser navaja naslov po »De Rosetti L' Archeografo Triestino, Trieste 1829«. Ravnokar navedeni naslov sem na dveh mestih popravil po izvirniku, ki sem ga dobil iz licealne knjižnice v Ljubljani (sign. 13044 II C f 1 R). Primerjal sem Molitoune Bukve iz l. 1827. z Nagličevim »halištrom« Pohlinovih Molitvenih bukvic iz l. 1792. in sem prišel do zaključka, da je Glaser s svojim domnevanjem približno pravo zadel. Na str. 305—308 tržaške izdaje beremo: »Samerk od uſih tajsteh katiri ſoſe sa ta *non* (nam. nov) natiſ teh Bukviz podpiſali. S' Rizmagne. S' Loga. S' Bolunza. S' Borſhta. S' Doline. S' St. Sozerba. S Prebenega, Basovize. S' Saule. S' Rozola. S' Longera.« Na strani 300—304 je kazalo: Listron. Ali ſkasaviz od uſih molitvi katire ſo u teh Bukvizah. — Na str. 299 na koncu sklepne pesmi pa beremo opazko: »Se perporozhi ene Zheſhena ſi Maria etc. sa taiſtiga k' je te Bukvize u' ta no*n* (= nov) Natiſ poſtavu.«

Tržaški molitvenik (1827) je nova, v marsičem izpremenjena izdaja Pohlinovega molitvenika, a ne »samo poznejši ponatis«, kakor domneva Glaser. Na prvem mestu imata oba molitvenika jutranje molitve; v molitveniku iz l. 1827. sledé nato takoj večerne molitve, ki so se nahajale v 9. natisku šele na str. 148. Nato sledé soglasno izpovedne in obhajilne molitve in dva oficija: na čast M. B. in sv. Jožefa. Tržaška izdaja ima nato na novo vstavljene dvojne litanije: v čast presv. Imenu Jezusovemu in za verne duše v vicah, Pohlinova izdaja pa ima takoj oficij v čast žalostni M. B., ki se nahaja tudi v tržaški izdaji. Potem slede litanije vseh svetnikov in različne molitve k svetnikom. Tržaška izdaja je več molitev k svetnikom izpustila in jih deloma nadomestila z novimi molitvami k drugim svetnikom. Pohlin ima n. pr. molitev k' svetemu Peregrinu spovedniku (nam. spoznavavcu: Confessor!), izdaja l. 1827. pa molitev k' sv. Roku spovedniku. — V novi izdaji so bile potem vstavljene litanije k bridkemu trpljenju Jezusovemu. — Soglasno sledi nato sv. križev pot in v izdaji 1827. leta »Commendatio animae in articulo mortis« (str. 259—291), morda je bila »Commendatio« tudi v Pohlinovem molitveniku, dasi je Naglič ne omenja v »halištru«. — V molitveniku l. 1827. je potem natisnjena »Andohtliva Molitùvza«, ki jo Naglič omenja prav na koncu »halištra«. Nato sledijo v tržaški izdaji še nekatere vsakdanje molitve k angelu varihu, M. B. i. dr.

Pomuditi se moramo zdaj še nekoliko pri pravkar omenjeni »Andohtlivi molitvici«! Pred to molitvico stoji sledeča opomba:

»Na velko sobotho k' Jesusu, katir je zhaſtitu od smerte uſtau inu ſvoji shaloſtni Materi ſe perkasau. Katiro Molituvzo, kaderkoli njo kedu moli, je Bonifacius VII. Rimske Papesh 80.000 lejt odpuſtekou dadejliu; kar je potem Benedikt XIII. Rimske Papesh poterdiu, koker ſe v' Rimu v' Zirkvi S' Jannesa v' Lateranu v' enemu kamenu usekanu bere.« Nato sledi kratka »andohtliva« molitvica. — Omenil sem že v Času II. str. 63, kako moramo biti previdni gledé starih odpustkov, katerih podelitev po papežih se bere vsekana v kamen! To velja zlasti o odpustkih, po katerih naj bi se odpustile kazni 1000, 2000, 3000 ali še več let! Koliko bolj torej še o odpustku 80.000![1] Ta odpustek je pač apokrifen. Papeži sploh niso radi dovoljevali prevelikih odpustkov. Zanimivo je to, da se pri takih velikih odpustkih vedno navajata dva papeža: en papež iz davnega srednjega veka, ki je odpustek podelil, in drugi papež iz novejše dobe, ki je baje dotični odpustek potrdil. Poglejmo torej natančnejše naš slučaj! Odpustek 80.000 let je baje dodelil Bonifacij VII., rimski papež. Kdo pa je bil ta Bonifacij VII., in kdaj je živel? Bonifacij VII. je bil protipapež, ki se je hotel vsiliti na papeški prestol. Dal je umoriti papeža Benedikta VI. (973—974) in je skušal sam zasesti papeški prestol s pomočjo Krescencijev, a moral se je umekniti pravemu papežu Benediktu VII. (975—983). Po smrti Benedikta VII. pa je zopet nastopil proti Benediktovemu nasledniku Janezu XIV., katerega je dal sestradati v angelskem gradu. L. 985. pa je Bonifacij VII. umrl, zadet od kapi! (Prim. Herders Konvers.-Lexikon II. 9.) Bonifacij VII. torej nikdar ni bil postavni papež in zato tudi ni mogel podeliti nikakega odpustka!

Iz tega razvidimo, kako malo kritični so bili naši starejši nabožni pisatelji!

* * *

V jezikovnem oziru omenjam samo to, da piše izdaja iz l. 1827. namesto l vedno u — kadar se tako izgovarja — dočim je Pohlin pisal l, n. pr. ustal, 1827: uſtau.

---

[1] Prim. razpravo »Die Ablässe der römischen Kirchen vor Innozenz III.« Von N. Paulus. Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft XXVIII. 1. zv. str. 1 sl. 1907: »Ein späterer Autor, der wohl erst gegen Ende des 14. oder im 15. Jahrhundert schrieb, läßt den Papst Silvester, statt sich mit einem Ablaß von 1, 2 oder 3 Jahren zu begnügen, einen Ablaß von 1000, 2000 und 3000 Jahren bewilligen.« — Isti pisatelj je priobčil v »Historisch-politische Blätter«, zvezek 138 (1906), str. 552 sl.: »Die Anfänge des Ablaßwesens«.

22. »Buque ſa brati, inu moliti Slavenskem ſhovnirjam na Shtajerskemu, Koroshkemu inu Kraynskemu ommislene. Na Duneju stiskane per Christianu Groſserju. 1799.«[1]

Knjižica za vojake je izšla na Dunaju 1799. leta, v rojstvenem letu Matija Nagliča. Skušal bom dokazati, da je bilo to zadnje pisateljsko delo Marka Pohlina! Poprej pa naj navedem vsebino knjižice v glavnih obrisih: Na čelu stoji nauk o vrednosti vojaškega stanu. Vsak vojak pa mora z vojaško službo združiti tudi službo božjo, zato poučuje knjižica, katere čednosti mora vojak gojiti in katerih pregreh se mora varovati. Nato sledé molitve za vojake: jutranje, večerne, izpovedne in obhajilne. Potem razlaga molitvenik v kratkem ves krščanski nauk: deset božjih in pet cerkvenih zapovedi, sedem sv. zakramentov, krščansko pravičnost in štiri poslednje reči, na kar sledi še nauk o molitvi. K sklepu so natisnjene molitve za cesarja, za armado, molitev pred nevarnostjo: 90. psalm, molitev po rešenju iz nevarnosti, pred vojsko i. dr. Knjižico zaključujeta hvalnica sv. Ambroža: Te Deum laudamus in Mojzesova hvalna pesem v slovenskem prevodu, na kar sledé končno še molitve za bolnega vojaka in pouk, kako je treba bolnika pripraviti za smrt.

Na naslovni strani knjižice je natisnjen sledeči Motto: »Nekomer sile nadelajte, nekroga se po krivem nalotite, ter uſamite ſa dobru is svojo plazho. Luc. 3, 14.« — Navesti hočem še eno mesto, ki se nahaja na str. 18: »Nigdar nekol na ſupervirske perpomozhe, na ſhegne, besede, liſte, inu druge take sorte babjevire naderſhi; skus tuiſtu ſuper wódenje (= bodénje), ſtrel, inu posekanje se terdnega, inu nauranenga delati (= neranljivega storiti).«

Molitvenik za vojake je vsekako prestava enakega nemškega molitvenika, dasi to v knjižici ni nikjer omenjeno. To sklepam iz mnogih nemčizen, katerih kar mrgoli v knjižici. To dokazuje tudi hrvaški molitvenik za vojake, ki ga omenja Ivan Kukuljević na str. 73 svoje Hrvatske bibliografije pod štev. 842: »Knjižica štijenja i molitavah za vojnike. Iz *nimačkoga* jezika privedena s jednim kamenotiskanim kipom na početku. U Budimu pri Gjurianu i Bagou. 1835. 16⁰, str. 185.« Slovenska knjižica obsega 189 strani. — Prevedel pa je molitvenik na slovenski jezik *Marko Pohlin,* kar smemo z popolno gotovostjo trditi, ker nas silijo k temu zunanji in notranji razlogi. 1. Knjižica je natisnjena na Dunaju pri Kristijanu Grosserju, kjer je dal Pohlin od l. 1785. dalje tudi nekaj drugih svojih knjig natisniti. 2. V knjižici se nahaja tako pristna pohlinščina, da je pač ni bil zmožen nihče drugi, nego o. Marko Pohlin sam.

---

[1] Prim. Simonič 51. — Drugod nisem našel nikjer te knjižice omenjene. — H str. 525: »Haliſhter is bukuvz ſa nauk in moliti: sholnerjam ali soldatam: utiſnene na Duneju 1799.«

To potrjujejo sledeče posebnosti: 1. Pisatelj piše dvojne soglasnike: ommislene (omislene), oppravk (opravek), obbranenje (obranjenje), ohhrani (ohrani), okkrushen (okrušen); 2. večkrat beremo Pohlinov »Wódi«: wódenje = bodenje, v' woju (str. 27) = v boju, wugati (27) = bogati (folgen), uwog = ubog, powęlen = pobeljen; 3. e in o se pišeta s Pohlinovimi znamenji. — Sičniki in šumniki se pišejo po Pohlinovem predpisu; l se ne zamenjuje z u, le izjemoma beremo poslau (str. 8) za poslal. — 4. Po Pohlinovem načinu se sklanja *kri:* kry, kryvy. Za zlo, zla se rabi Pohlinov ſlęgu (n.), ſlęga. — 5. V knjižici beremo vse polno Pohlinovih skovank: naſdushnoſt = impietas, adûr = urno pripravljen, anati se = varovati se, rajmno = zhlovek = Mitmensch, perpadnoſt = Zufall, slučaj, pôsati = kaznovati, is ſhivem adûram = z živo gorečnostjo, adurnu = goreče, permejvirni = meineidig, permejvira = Meineid, perjurium (nemški mein je pomenil v srednjem veku kriv, goljufiv, torej Meineid = kriva prisega), blogerrezhenje (= blagor-rečenje, blagoslov — benedictio), zhes sovraſhneke ulęzhi = gegen die Feinde *ziehen* itd.

Knjižica je ohranila še stari tožilnik množine pri samostalniku dar: dary, za orodnik se rabi oblika darmy. Omeniti imam sedaj še neko posebnost, ki jo opazujemo v knjižici od 75 strani dalje, namreč, da se zaznamuje trdi l po poljskem načinu: ł, n. pr. gorivofrał, umerł (75), schł (117), ſasluſhił, misleł (170), podejlił. — Vprašanje je, ali je stavec svojevoljno vstavljal ł namesto l, ali je Marko Pohlin na koncu svojega življenja hotel vpeljati poljski ł za naš l, kadar se izgovarja ko u? Mogoče, da je Pohlina kak poljski soredovnik na Dunaju nagnil do tega, da bi tudi za slovenščino rabil l in ł, kar bi bilo popolnoma v Pohlinovem duhu, ki je hotel ločiti celo v in w. Sploh opazujemo, da se je Pohlin v poznejših letih hotel postaviti na širše »slavensko« stališče: poprej je pisal za »kraynske ludi«, prestavljal na kranjski jezik, spisal »Kraynsko Grammatiko«, pozneje pa je izdal »Dictionarium slavicum carniolicum« (1792) in dve leti pred smrtjo (1799) je omislil molitveno knjižico »Slavęnskem shovnirjam na *Shtajerskemu, Koroshkemu,* inu Kraynskemu«!

Zdi se mi, kakor da bi bil Pohlin slutil bližnji konec svojega življenja, ko je pisal zadnja poglavja molitvenika za vojake. S prekrasnim Ambroževim slavospevom in zahvalno pesmijo Mojzesovo je hotel završiti svoje slovstveno delovanje in se pripraviti potem na smrt! Značilno je, da se je na zadnje spomnil »šovnirjev« — vojakov in zanje priredil slovenski molitvenik, on, ki se je celo življenje stanovitno boril, da bi bil uveljavil med rojaki svoja slovniška načela! Ko mu je pero omahnilo v roki, si je pač moral reči, da zmage ni dosegel, vendar je lehko umrl z mirno zavestjo, da je ostal zvest svojemu narodu do zadnjega dihljaja! Za svoj narod je deloval z najboljšim namenom, da bi mu koristil v gmotnem in duševnem oziru!

* * *

Pohlin v svoji Biblioteki molitvenika za vojake ne omenja, dočim navaja »Adjumentum Poëseos Carniolicae«, izdano na Dunaju pri Trattnerju leto poprej (1798). Najbrže je torej sklenil rokopis Biblioteke l. 1798., pozneje pa je pozabil pripisati izdajo molitvenika za vojake.

K sklepu hočem omeniti še večjo tiskarsko pomoto v knjižici za vojake. Na str. 181 in 182 je namreč po pomoti natisnjeno ponovno vse ono, kar stoji že na str. 179 in 180, 22 verzov hvalne pesmi Mojzesove!

Buque ſa brati inu moliti Slavęnskem ſhovnirjam se nahajajo v c. kr. licealni knjižnici v Ljubljani pod sign. 23870 II, C, g.

Sedaj se poslovimo od Marka Pohlina in si hočemo ogledati prihodnjič še druge pisatelje Pohlinove dobe!

William Thomson.

J. Sever (Dunaj).

17. decembra 1907 je umri sloveči angleški fizik in kemik, WilliamThomson, mož, ki je po svojih znanstvenih delih znan po vsem širnem svetu in je obravnaval probleme, s katerimi se mora tudi »Čas« večkrat baviti.

W. Thomson, imenovan lord Kelvin, je bil rojen l. 1824. v Belfastu na Irskem. Šole je pohajal v Glasgowu, Cambridge in Parizu. Že v mladih letih se je odlikoval po temeljitih fizikaličnih razpravah, in l. 1846. je bil imenovan profesorjem eksperimentalne fizike na vseučilišču v Glasgowu.

V Glasgowu je iz neke stare vinske kleti prenaredil fizikaličen laboratorij, ki ga je obiskal celo sloveči nemški fizik Helmholtz. Svoj laboratorij je opravil z raznimi aparati, katere je deloma sam izumil, kakor n. pr.: elektrometer, galvanometer itd. Imel je tudi svojo jahto, na kateri je izumil svoj pomorski kompas in proučeval električne pojave, s čimer je veliko pripomogel k razvoju podmorske telegrafije.

Dasi je bil Thomson profesor eksperimentalne fizike, ga vendar najdemo tudi na vseh poljih teoretične fizike. Že l. 1848. je priobčil slovečo razpravo o razdelitvi elektrike na sferičnih prevodnikih. Od tega časa dalje beremo njegovo ime skoro v vsakem poglavju v teoriji o toploti in v Maxwellovi elektromagnetični teoriji. Dolgo se je držal one teorije o toploti, ki je po Fourieru nekaj materialnega. Ta teorija je dosegla veliko lepih uspehov. Vsled energetike, ki je v zadnjem času neverjetno hitro napredovala, je pa Fourierova teorija postala zelo problematična.[1] Tudi se ni mogel sprijazniti z ono atomistično hipotezo, ki zagovarja »actio in distans«. Vsledtega je ugovarjal Weberjevemu zakonu o elektriki, češ, da nasprotuje zakonu o energiji. Spopolnil je molekularno hipotezo in sprejel že davno pozabljeno Kartezijevo teorijo o vrtincih in trdil, da je eter edina prasnov, po kateri vse sile delujejo. Materijo si je predstavljal zdržno, ki pa je sestavljena iz resničnih, ne le namišljenih delcev. Veliko je pisal tudi o svetlobnem eterju.

---

[1] Kadar imam opraviti z energetiko, se nehote moram domisliti našega slavnega Boltzmanna. Živo mi je v spominu, kako je več minut molče in nepremično stal, ko je predaval o analitični mehaniki. Omenil je uspehe energetike in nepremično zrl na formule, katere je izrazil s pomočjo atomistične hipoteze in s pomočjo energetike, pa se po vsej pravici ni mogel ločiti od atomizma.

Obravnaval je dalje vprašanje o velikosti molekil. Prvi je meril molekile znani dunajski fizik Loschmidt, njegove rezultate je potrdil Thomson. Podobne številke so našli tudi mlajši fiziki in kemiki.

Objavil je novo metodo o preiskovanju specifične teže dušika, metodo, ki je pokazala angleškima fizikoma Rayleigh in Ramsay (1895) sled do nove kemične prvine, argon. Po svoji teži so bile kemične prvine razdeljene v osem družin. Med prvo in osmo družino pa je bila neka vrzel, katero je izpolnil argon in njemu sorodne prvine, ki vežejo enomočne prvine z osmomočnimi.

Thomson je pisal tudi zanimive razprave o notranji sestavi kristalov, o elastičnosti teles, o vseh važnih hidrodinamičnih problemih: o termodinamiki elastičnih teles. Svetoval je, termodinamiko uporabiti na galvanični element, kar je Helmholtz prvi strogo znanstveno izvršil.

Dal je znanstveno podlago teoriji o plimi in oseki, dasi je pri tem problemu ostra matematična analiza odrekla svojo pomoč. Ta problem po šolah jako površno obravnavajo, pa je eden izmed najtežjih. Kolikor je bilo mogoče, sta ga Thomson in Darwin matematično razvozljala.

Zanimivo je, da se je Thomson rad bavil z vprašanji, ki ne zanimajo le fizika in kemika, ampak tudi astronoma, kozmologa, modroslovca in apologeta. V prostem času, ko so se drugi zabavali, je Thomson računil in reševal probleme v naravi. O zemlji je računil, kdaj je postala trda, in je sklepal iz svojih računov, da pred več kakor tisoč milijonov let še ni bila v trdem stanju. Iz toplote, ki jo oddaja zemlja v vesoljni prostor, pa je zopet sklepal, da je bila že pred več kot 20 milijonov let trda. L. 1862. je tisoč milijonov let znižal na 40 milijonov let. V tem vprašanju mu je veliko učenjakov pritrdilo, drugi, kakor Perry, Darwin, so mu ugovarjali. Posebno pa se je zameril geologom, ker pri svojih računih ni vpošteval geologičnih hipotez.

Obravnaval je tudi problem, je li zemlja v sredini v tekočem ali trdem stanju, in je prišel do zaključka, da se je zemlja jela utrjevati od znotraj na zunaj. O toploti v zemlji je menil, da izvira od nekega neznanega svetovnega izžarivanja.

Thomson je bil goreč zagovornik drugega termodinamičnega zakona o energiji. Kakor Helmholtz je tudi Thomson trdil, da morajo slednjič vse raznovrstne energije preiti v toploto, ki se bo enakomerno razdelila po vesoljnem svetu, iz česar sledi konec sveta. Po Thomsonu imamo tudi zakon o dissipaciji energije.

V znanstvenem delovanju je bil Thomson neutrudljiv. Vsled svojih zaslug je postal l. 1890. predsednik kraljeve družbe, l. 1892. lord Kelvin, pod katerim imenom je svetovno znan. L. 1899. je stopil v pokoj, pa ni miroval. Še na stara leta se je prepiral z Rayleighom in Ramsayem in zagovarjal hipotezo o mutaciji kemičnih prvin, po kateri bi bilo možno kemične prvine spreminjati v druge.

V občevanju je bil poseben mož. Helmholtz ga je obiskal v njegovem laboratoriju, kjer si je ogledal njegove aparate. O marsičem si je še želel pojasnil, pa je bilo Thomsona zelo težko pripraviti do kakega odgovora. V svojih predavanjih je zelo hitro mislil, in Helmholtz se je čudil, kako mu morejo učenci slediti. Imel je tudi to lastnost pravega učenjaka, da je na svoji jahti v kakem skrivnem kotičku računil, ko so se njegovi prijatelji zabavali.

K problemu svetovnih jezikov.

Poroča B. (Dunaj).

V članku »Problem svetovnih jezikov v luči modernega jezikoslovja« (Čas II; 1, 2, str. 78 dd.) poroča pisec o nazorih, ki sta jih izrazila jezikoslovca Brugmann in Leskien v posebni brošuri o svetovnih jezikih sploh, posebej o esperantu. Njuna sodba je neugodna, esperanto z jezikoslovnega stališča nepravilen in neprimeren. Do nasprotnega zaključka pa je prišel slavni slovanski jezikoslovec Baudouin de Courtenay, ki je napisal kot odgovor omenjeni brošuri daljšo razpravo v Ostwaldovi reviji: *Annalen der Naturphilosophie 1907*. Razprava je že izišla kot brošura: *Baudouin de Courtenay, Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen* (veranlaßt durch gleichnamige Broschüre von Karl Brugmann und Aug. Leskien). Najprvo odgovarja Baudouin Brugmannu točko za točko. Ozrimo se na tiste točke, ki jih je poudarjal »Čas«. Občevalni jezik. Brugmann trdi: Tuj jezik se je udomačil kot občevalni jezik poleg materinega jezika, ali pa se je začel med obema boj na življenje in smrt. Tako je n. pr. nemščina v novejšem času čisto uničila slovanska narečja med Odro in Labo. Možno je troje: vsi narodi se zedinijo za kak živ jezik, za latinščino, ki je »mrtev« jezik, ali pa stvorijo novega. Na to Baudouin: Ali je mogoč boj med jeziki? Domovje jeziku je v glavi onega, ki ga govori, tako ima lehko več jezikov skupno domovino. Boj bi se moral biti v glavi med posameznimi jeziki, kar se menda ne dogaja. Vsak jezik je za nas toliko časa mrtev, dokler ga ne znamo. Sploh »ne dovoljuje resna znanstvena analiza izrazov kot ‚borba jezikov‘, ‚mrtvi ter živi jeziki‘ itd. taki izrazi spadajo med staro šaro že davno preživelega se učenjarstva« (gehören in die Rumpelkammer einer schon längst überwundenen Gelahrtheit). Omenili bi še, da slovanskih narečij ni zatrl nemški jezik, temveč svobodomiselni nositelji nemške kulture. Ali hoče na Pruskem nemški jezik zatreti poljskega, ali ne mar Nemci, ki ne dovolijo Poljakom šol, da, niti zraka, da bi ga dihali? — Brugmann meni, da moramo razločevati v učenjaškem svetu strokovnjake in diletante. Pri ustvarjanju jezika bi morali odločevati v prvi vrsti jezikoslovci po poklicu, osobito lingvisti. O potrebi, o važnosti govori lehko vsakdo, o načinu samo lingvist. Z vso pravico opozarja proti tej trditvi Baudouin na pomen in vlogo uvstvarjajoče sile. Na očitanje Brugmannovo, zakaj ne pomagata on in Jespersen, odvrača: Lehko je govoriti, težko storiti. Če bi kdo tudi hotel, navadno zato nima časa, ni pripravljen, nima zmožnosti. In če bi imel vse to, mu nedostaje inspiracije, brez katere ni nobenega velikega izuma. Celo taka učenjaka kot sta Leskien in Brugmann bi komaj mogla izumiti umetni jezik. Teoretična in praktična genijalnost se jako pogosto izključujeta. Strokovnjaki, t. j. teoretiki, so jako, jako redko izumitelji, pota teorije in prakse gredo najčešče narazen. Ločitev v strokovnjake in diletante je največkrat neutemeljena. Mnogim jezikoslovnim teoretikom lasten aristokratizem nasproti vsakemu poizkusu, izumiti sintetičnim potem umetni jezik, se mora umakniti demokratični treznosti.

Baudouin ugovarja razlogu, da se bo težko priučiti še enemu jeziku. Odločevati ne smejo egoistični oziri. Za razvoj znanstva bi bil tak jezik jako važen. »Naj opozorim le na mednarodne shode in mednarodno znanstveno občevanje narodov ki govore manj razširjen jezik. (Zdi se, kot bi imel slavni jezikoslovec Slovence v mislih.) O vprašanju mednarodnega pomožnega jezika moramo razpravljati sub specie aeternitatis. Tudi ne velja Brugmannov ugovor, da bi bil tak jezik neraben za leposlovje in da ne bi estetsko zadovoljeval. Oziri na »leposlovje« in estetsko zadovoljstvo se morajo umakniti plebejskim potrebam vsakdanjega življenja, kjer nobena čuvstva, tudi ne takozvano »jezikoslovna« ne igrajo posebne vloge.

Baudouin pričakuje od takega jezika tudi, da bi zrušil del nacionalne in državne megalomanije ter storil več za umiritev sveta kakor pa vse mirovne konference tistih mož, ki imajo polna usta fraz o miru in človekoljubju, a doma preganjajo in zatirajo podložne jim narode ter njihov jezik.

Možnost umetnega jezika. Brugmann: novi jezik se ne sme vdati znatnim vplivom različnih modernih jezikov, ki se neprestano razvijajo in spreminjajo. Predlaga, naj se da na kakem otoku v oceanu novemu jeziku domovina in tako korektivna norma. Tega predloga Baudouin ne smatra za resnega. Tega jezika se ne bodo učili kot materinega, temveč pozneje največ s pomočjo čtiva, ko že znajo vsaj en jezik; zato moderni jezik tudi ne bo podrejen onim elementarnim silam, ki stopnjema izpreminjajo druge jezike.

Obširno odgovarja Leskienu. Glasoslovje. Ako bi se ozirali na to, da ima esperanto posamezne glasove in skupine, ki jih ne morejo izgovarjati nekateri narodi, bi mogli sploh uporabljati le glasove p, t, k, s, m, n, l, a, e, o, u, i. A še ti ne bi bili vsi rabni, ker Japonci n. pr. ne poznajo pravega l, Angleži ne neodvisno izgovornega a. Vsak narod mora nekoliko odnehati, Nemci tudi. Izkušnja kaže, da izrekajo Francozi in Angleži njim docela tuje skupine glasov popolnoma pravilno. Ako se bo vedno poudarjalo, da je treba i jasno izgovarjati, ne bo nevarnosti, da bi ga izrekali nekateri kot j. Leskien se moti, ko ima za veliko pogreško pravila esperanta, da se naglašajo besede na predzadnjem zlogu. V smotreno sestavljenem umetnem jeziku je naglas besede le potrebno zlo, ki ga zahteva sila človeške navade v govorjenju. Esperantisti se med seboj razumejo, naj naglašajo besedo na kateremkoli zlogu, ker od naglasa ni in ne sme biti odvisen pomen slova. Sploh pa mora veljati načelo, da se izgovarja vsak glas razločno.

Morfologija. Baudouin se čudi Leskienovi ogorčenosti, da izvaja esperanto izraz za mater (patr-in-o) iz izraza za oče (patro). Podobnosti se nahajajo tudi v naravnih jezikih: poljsko ojcowie (plur. besede ojciec: oče) pomeni tudi očeta in mater. Le bolje bi bilo, če bi se tvorili izrazi za moški in ženski spol od kakega nevtralnega debla, bodisi s sufiksom n. pr. bov-o (goved) bov-in-o (krava) bov-un-o, bov-im-o, bov-ov-o (bik), ali pa s predlogi masc., fem. Sicer pa to ni bistveno pogrešeno, temveč le nedostatek. Nelogično in enostransko je, da pomenja zloženka iz korena in prefiksa nasprotje korena n. pr. bon-: malbon. Vzel naj bi se nevtralen koren, za vsako nasprotje pa poseben prefiks n. pr. bin (da se loči od korena bon) in mal. Ni res, da bi bil stavek: »Papež je glavar cerkve« prestavljen v esperanto nestvor, češ, izraz za cerkev pomenja le kraj molitve. Za cerkev kot inštitucijo ima esperanto izraz eklezio. (Sicer pa ali nima n. pr. tudi slovenščina le izraza cerkev?) Želeti bi pač bilo, da bi bilo tudi posebno slovo za cerkev kot stavba (v češčini kostel). Vseeno je, ali izraža skupnost predzlog ge- ali kak drugi (n. pr. geamikoj: prijatelj in prijateljica), le preprostejše bi bilo, če bi se rabil že omenjeni nevtralni koren za skupni pojem. Potreben pa je tožilnik, sicer se ne bi dale ločiti zveze: »na mizo«, »na mizi«. Hudega ni nič, če je toliko deležnikov, dasi bi jih bilo lehko manj, če so le esperantisti s tem zadovoljni.

Konjunktiv pa ni oblika glagolov v neodvisnih stavkih, temveč le želevnik: desideratio, volitio.

Ako trdi Leskien, da je esperanto pretežak, ima le deloma prav. Težek je relativen pojem. Baudouin se je naučil esperanta v dveh tednih, računati je pač 12 ur dela na dan. Seveda speši učenje veselje in zanimanje za stvar. Tako zavrača Baudouin razlog za razlogom. Zanimiva in verjetna je razlaga dejstva, da so ravno največji jezikoslovci protivni svetovnemu jeziku. Ta krivi samoljubni aristokratizem biča Baudouin ostro, neizprosno.

Končno je povzel Baudouin v tezah misli in trditve, dane v razpravi. Leskienove sodbe, da je Zamenhofovo delo docela ponesrečen poizkus rešiti problem svetovnega jezika, ne more podpisati. Esperanto sicer ne dosega ideala, a hvali ga:

1. da je res jezik,
2. ni enostransko romanski,
3. ni preumeten,
4. ima praktične prednosti pred večino drugih svetovnih jezikov,
5. je dandanes med vsemi najbolj razširjen.

V esperantu se nič ne nahaja, kar se ne bi dobilo tudi v naravnih jezikih: iste prvine, iste posebnosti, iste tendence. Esperanto kot tudi druge po istem načelu sestavljene umetne jezike lehko označimo za jezike modernega evropsko-amerikanskega mišljenja. Ideje mednarodnega jezika pa ne bo mogoče zatreti niti z molkom.

To je laskava sodba slavnega jezikoslovca o esperantu, ki je zlasti med Poljaki jako razširjen, kakor tudi med Čehi, Francozi i. dr. Dva momenta se nam zdita važna, ki jih je poudaril Baudouin. Tak jezik bi odprl malim narodom vse vire prosvete in napredka, dal jim priliko, da se vzporedno razvijajo in postavijo svoje sile na mednarodno bojišče v konkurenčni boj za napredek človeštva. Značilno je za čas, v katerem živimo, ako pričakuje Baudouin od mednarodnega jezika, da bo deloma zaprl sapo nacionalni megalomaniji. To je odpor proti nacionalni prenapetosti, proti tistemu narodnemu nasilju, kakor ga prav sedaj kani država, ki se ima za najbolj kulturno. Veliki duhovi, katerih ljubezen do slavne domovine, do materine govorice je vzvišena nad vsak dvom, vrše svoje kulturno zvanje, ako svare pred krivico in kažejo poti v temini. Le želeti je, da izpolni nov jezik nade velikemu Slovanu ter pomirjevalno vpliva na razbrzdane narodnostne strasti, da zopet zavlada spasonosno načelo krščanske pravičnosti, kot mu je nehote dal izraza pesnik filozof (Prudhomme):

Et plus je suis français, plus je me sens humain!

* * *

Nove knjige.

Dr. L. Fonck S. J. **Wissenschaftliches Arbeiten.** Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums. Innsbruck 1908. XIII + 339. Cena 2·60 K.

Vsakemu kulturnemu narodu je potrebna strokovna in poljudna znanstvena književnost; treba je torej tudi mnogo spretnih delavcev na tem polju. Izmed Slovencev je malo tako srečnih, da bi se mogli na kakem vseučilišču pod vodstvom veščega profesorja vaditi v izdelovanju znanstvenih spisov in v raziskavanju po pravilni znanstveni metodi. Samouk pa težko zadene pravo pot in velikokrat šele po mnogih ovinkih in z velikim trudom doseže to, kar bi mu ne delalo nikakih težav, ako bi poznal pravo metodo in pripomočke za znanstveno delo. Iz knjig se je sploh težko naučiti prave znanstvene metode; zakaj pri tem je najvažnejša praktična uporaba, a te ne more podati nobena knjiga. Sploh je o metodi znanstvenega dela malo knjig, a še to so večinoma malo praktične in preveč enostranske. Tako je n. pr. prof. E. Bernheim napisal temeljito knjigo o zgodovinski metodi (Lehrbuch der histor. Methode, 3, Leipzig 1903); a knjiga je malo pregledna in namenjena le zgodovinarjem. Zelo praktična, pregledna in kolikor možno vsestranska pa je pričujoča knjiga prof. Foncka, brez dvoma edina svoje vrste. Knjigi se pozna, da je delo moža, ki je študiral na prvih evropskih univerzah in napisal že mnogo znanstvenih del in razprav. Pisatelj že več let spretno in uspešno vodi znanstveni seminar (biblično-patristični oddelek) na bogoslovski fakulteti v Inomostu; torej ima tudi mnogo prakse.

Jako zanimivo je v knjigi opisan zgodovinski razvoj vseučiliških znanstvenih seminarjev. V srednjem veku so se večinoma gojile le disputacije. Po iznajdbi tiskarske umetnosti so pa na visokih šolah takoj spoznali važnost pisateljevanja in so izkušali slušatelje navajati tudi k znanstvenemu pisateljskemu delu. Tako so nastale »akademije«, ki so učence razen v disputacijah vadile tudi v spoznavanju znanstvenih razprav. Tudi strokovni znanstveni seminarji niso bili neznani, a do sedanje popolnosti so se razvili šele v XIX. stoletju. Zdaj so znanstveni seminarji poleg raznih medicinskih in prirodoslovnih institutov in laboratorijev ponos vsakega boljšega vseučilišča.

Najvažnejši del znanstvene izobrazbe v seminarjih je vaja v pisateljskem delu. Najlažja vrsta znanstvenega dela so poročila (referati) o eni ali več knjigah in kake znanstvene stroke (69—72). Druga vrsta znanstvenega dela je ocena (73—88). Poglavje o poljudno-znanstvenih spisih kaže, da ima Fonck pravi pojem o znanstvu, ki mora težiti za tem, da njega rezultati prodro v najširše sloje (89—95). — Glavni del knjige pa podaja navodila, kako sestavljati in pisati znanstvene razprave; to je namreč res znanstveno delo v pravem pomenu in kjer ne uspeva strogo znanstveno delo, tam seveda tudi poljudno znanstvo ne more uspevati. Najobširnejša so navodila o zbiranju gradiva, poučevanju literature o dotičnem predmetu, uporabi in presojevanju virov, o obdelovanju in ureditvi gradiva. Poglavje o zbiranju znanstvenega gradiva in raznih podatkov (164—186) je važno ne samo za strokovne pisatelje, ampak tudi za druge izobražence; zato je izšlo tudi v posebnem odtisku.[1] Izvrstno je poglavje o citatih (254—265).

Ob koncu knjige so zelo praktična navodila, kako objavljati (tiskati) spise; o rokopisu, o pogodbi z založnikom, o korekturi (pridejan je tudi pregleden vzorec), o abecednem kazalu itd.

Pisatelj sam se zaveda (v uvodu), da so v knjigi še nekatere pomanjkljivosti, a vendar je treba priznati, da je knjiga zelo uporabna in da jasno, pregledno,.precizno in praktično popisuje ono znanstveno metodo, ki je preiskušena po stoletni izkušnji. Knjigo je posebno priporočati visokošolcem in bogoslovcem, ki jim je v prvi vrsti namenjena, pa tudi vsem, ki se zanimajo za znanstveno delo.

Dr. F. Grivec.

Synodus dioecesana Lavantina, quam a. 1906 concivit et fecit Michael Napotnik, princeps. ep. Lav. Maribor 1907. Str. 654+VIII.

Namen te sinode je bil posebno ta, da bi dal duhovščini zanesljiva navodila, na kak način je treba v modernem času delati za obrambo in napredek krščanskih idej in krščanskega življenja. Zato je ta knjiga, ki je v nji z veliko marljivostjo zbrano vse, kar se je na sinodi razpravljalo, velike važnosti za zgodovino cerkvenega življenja v mariborski škofiji. Važne in zanimive so razprave o krščanski družini (207—219), o praktičnem socialnem delu (219—233), o svobodni šoli (284—296), o novi šolski postavi (618—651). Posebne važnosti so sklepi za pospeševanje katoliškega tiska (323—332); v ta namen se je na sinodi ustanovila »Družba sv. Viktorina« (sv. Viktorin je bil slaven cerkveni pisatelj in škof ptujski, umrl je l. 308.). Za to važno družbo se je že ob sinodi zbralo nad 10.000 kron, vrhutega je škof daroval 5000 kron. — Knjiga torej ni samo za mariborsko škofijo velike važnosti, marveč zanimiva tudi za vsakega, ki se zanima za napredek krščanske misli in izobrazbe med Slovenci. *F. G.*

---

[1] Kolektaneen für wissenschaftliche Arbeiten, cena 20 h.

Svetoslav Premrou: **Vtisi s prvega zadružnega shoda na Dunaju l. 1906.** Z ozirom na slovensko zadružništvo. Izdala in založila »Goriška zveza gospodarskih zadrug in društev« v Gorici.

Ta 114 strani obsegajoča knjiga sicer ni nikako sistematično urejeno sociološko delo, vendar ima toliko zdrave vsebine in resnih misli, da treba opozoriti nanjo vse, ki se bavijo pri nas s socialnim delom. Najprej nudi knjiga zgodovinski pregled o zadružništvu na Nemškem in pri nas: Analogija zveznega vprašanja v Nemčiji in na Slovenskem. — Zgodovina nemškega zadružništva (Schultze-Delitsch). — Razvoj poljedelskega zadružništva (Raiffeisen). — Slovensko-hrvatsko zadružništvo v naši državni polovici. Zadružna zveza v Celju. Zadružna zveza v Ljubljani. Pokrajinske zveze. Istrsko zadružništvo. Združevalni poskusi. Zadružna enketa v Ljubljani. Nadaljni razvojni načrt. (Str. 62—114.) Že ta zgodovinski pregled je za sociologa jako poučen in ima obenem kulturno-literarno vrednost. Dobro je označen vpliv politike na zadružinstvo in narobe. Poleg tega pa je v prvem delu knjige (str. 1—61) obdelanih več podrobnih vprašanj, ki jih je pisatelju vzbudil prvi avstrijski zadružni shod. Zadružni shod je imel v programu te točke: 1. historična slika o razvoju zadružništva na Nižjeavstrijskem; 2. o zadružnem šolstvu; 3. o skupnem zadružnem nakupu in skupni prodaji; 4. kako pokrivati izgube pri zadrugah z omejeno zavezo; 5. o ustanovitvi zadružne državne osrednje blagajne in 6. o pupilarni varnosti hranilnih vlog pri posojilnicah. Gotovo važna vprašanja! Pisatelj pa obravnava podrobneje vprašanje o namenu poljedelskega zadružništva; o značaju slovenskeka zadružništva (tu podaja pregled slovenskih zadrug po raznih panogah); o mlekarstvu zlasti z ozirom na slovenske razmere; o zadružni izobrazbi; o zlaganju in zaokroževanju zemljišč. Povsod je mnogo dobrih misli; povsod se pa tudi vidi, da pisatelj jako dobro pozna dotično literaturo; tudi slovensko, kar je je, je dobro izrabil; navaja knjige in časnike, ki imajo kaj o teh vprašanjih. S to in ono mislijo pisateljevo se ne bo vsak strinjal, a važno je že to, če misel vzbudi drugo misel, ker le tako je mogoč napredek. Škoda, da je en del knjige izšel najprej kot vrsta člankov v časnikih in je tako vnanja oblika manj primerna, a tudi notranja razdelitev manj enotna! *Dr. A. U.*

* * *

Listek.

Sv. Tomaž Akvinski in kazensko pravo. Pravo je polno modroslovnih problemov. Ni čuda, da se tudi pravniki ozirajo na nauke velikega Akvinca. Mnogo, lahko rečemo večina modernih pravnikov priznava sv. Tomažu Akvinskemu izredno globokost in se čudi njegovemu jasnemu in širokemu pogledu.

Zanimivo je n. pr. dejstvo, da je sv. Tomaž Akvinski povedal že dolgo preje mnogo misli, ki jih je učil v svojih delih duhoviti Ihering. Saj pravi ta učenjak v 2. zvezku svojega dela »Der Zweck im Recht« na str. 161 (3. izd.): »Strmeč se vprašam, ali je mogoče, da je naša protestantovska veda pozabila takšne resnice, potem ko so bile povedane?! — Koliko zmotnih potov bi se bila lehko prihranila, ako bi jih bila vpoštevala! Jaz bi svoje knjige morda ne bil pisal, kajti one temeljne misli, ki sem jih hotel povedati, je že davno prej razložil oni silni mislec — popolnoma jasno in v dovršeni obliki.« — Čudno: Iheringu je »boj za pravo« moralna dolžnost, — sv. Tomažu — krepost. Tudi one ideje, ki jih je razvil Ihering v svoji razpravi: »Das Schuldmoment im römischen Privatrecht« — je že davno preje razložil kratko in izrazito sv. Tomaž Akvinski. — Kolikor nam je slovstvo poznano, hvalijo tudi Kohler, Lasson, Steinbach, Sternberg sv. Tomaža kot pravnika.

Gotovo je, da mora največ etičnih problemov rešiti znanstvenik na kazensko-pravnem polju; kazensko-pravnih teorij je skoro toliko, kolikor je modroslovskih sestavov. Zanimivo bi bilo torej pojasniti kazensko-pravne nazore sv. Tomaža Akvinskega. Deloma (samo posebni del) je to izvršil Bernhard Brands v razpravi: »Zur Strafrechtsphilosophie des Thomas von Aquin«, ki je izšla v 18. zvezku revije: »Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (l. 1905.) str. 76. – 118.

Pisatelj, ki je učenec znanega učenjaka za primerjalno pravoslovje J. Kohlerja, je razložil — na podlagi sv. Tomaža S. Th. 2. II. qu. 57 sl. ter nekaterih drugih mest — na kratko in pregledno nauk sv. Tomaža o kazni, in sicer: o vrstah kazni (§ 1.), o sodniku in kazni (§ 2.), o hudodelcu in kazni (§ 3.) in o namenu kazni (§ 4.).

Razprava je zanimivá za pravnika in bogoslovca. Sv. Tomaža, pravi pisatelj, odlikuje pred vsem svojstvo, da išče povsod notranjega jedra in da mu ne zadostuje opazovanje zunanjosti. Tudi bo morda zanimala pisateljeva opazka na str. 80: »Ta na kratko označeni nauk (sv. Tomaža) o odškodnini (restituciji) tvori stalno in obsežno poglavje v sholastični moralni filozofiji in zasluži, da bi se z njim tudi pravniki bolje seznanili.« — Sploh bi bilo dobro, poiskati sorodna znanstvena polja med teologi in lajiki, in sicer ne preveč splošno, temveč na podlagi konkretnih vprašanj.

Tudi namen kazni je sv. Tomaž lepo razložil z ozirom na trojni red, ki vlada na svetu: božji, človeški in natorni. — Težje je vprašanje, ali tvori po mnenju sv. Tomaža sila bistven moment prava? — Brands meni, da ni dvoma o tem in da se novisholastiki ne morejo opirati na avtoriteto sv. Tomaža, trdeč, da sila ni bistven moment človeškega (!) prava

Razlagajoč kazensko-pravno teorijo sv. Tomaža pravi pisatelj: »Nočemo se dotakniti avtoritete Kanta, tudi nočemo prezreti njegovih zaslug za etiko, toda reči moramo, da je formuliral nauk o povračilu (poena retributiva) tako nesrečno, da se način njegovega formuliranja niti zdaleka ne da primerjati s tomističnim.« *č.*

O skupnem občevalnem jeziku vseh Slovanov razpravlja v »Osvěti« (1908, št. 2.) prof. slavistike na dunajski univerzi. — Lehko se smeje nam Slovanom brat Nemec, češ, saj se vam ni treba ozirati po skupnem slovanskem jeziku, ki ga v resnici *že* imate, namreč nemškega. Vendar ni z nasmehom važna stvar niti odbita, niti rešena. Izkušnja uči, da se razume preprosto slovansko ljudstvo, ako pride med seboj v stik, v kratkem času in brez vsakih težkoč; največ gre za to, da se sluh privadi. Preprost človek nima obširnega izbora pojmov, in nazivi za te pojme so vsem Slovanom skoro skupni. Med inteligenco se je doseglo v ovejši dobi toliko, da razume Slovan Slovana dobro, ne sicer, če govori, pač če piše. Vsaj na polju vede so Slovani združeni, a to je premalo, ker se ne razumejo z živo govorico. K temu bi dopomogel edino jezik, ki bi ga znali vsi Slovani in ga sprejeli za skupnega. Mislilo se je na staroslovenščino, ali to je jezik, sam v sebi sklenjen, ki mu ni sojeno, da bi se dalje razvijal izvun cerkvenih sfer. Umetni jezik bi bilo pretežko stvoriti in z uspehom razširiti, vsak bi se ustrašil učenja. Ne preostane drugega kakor izbrati kak slovanski jezik. Katerega? Ruščino, bi dejal navaden človek, ker je tako razširjena, ima razvito vedo in bogato literaturo. Sprejeli pa je ne bi Čehi in Poljaki, ki imajo tudi razvit jezik in obširno slovstvo ter ne bi hoteli češčine ali poljščine podrediti ruščini. Najpripravnejši jezik bi bila srbščina, t. j. srbskohrvaški jezik kakor se govori v Hercegovini in Dubrovniku. Lastna ji je izmed vseh slovanskih jezikov največja harmonična blagozvočnost, nima prevelikih mehkosti niti trpkih zvokov, je bogata korenov in zmožna daljšega razvoja. Dialektične razlike so malenkostne, govorica ljudstva se sklada s pismenim jezikom. Pravopis je preprost. Znanstvene literature srbščina nima, pač pa bogato pesniško. Jezik je prožen in gibčen, primeren, da se stvori nazivoslovje katerikoli vedi. Piše se lehko jezik v latinici in azbuki. Jezik ima *že* sedaj svetovno potezo, ker ga raznašajo državni mornarji *že* sedaj po vseh pristaniščih naše zemlje. Poleg tega bi se rad učil vsak izobražen Slovan tako miloglasnega jezika, zlasti ker ne bi delala izgovarjava nikakih težav. *B.*

Narodnostno vprašanje. Pod naslovom »Die Zukunft« razpravlja Björnstjerne Björnson v listu »März« (1908, 2. zv. Monakovo) aforistično o narodnostnem vprašanju v avstrijski državi. — Avstroogrski državniki so se zaračunali, ako so se hoteli braniti z madjarstvom proti panslavizmu. Madjari ne sovražijo le Slovanov temveč prav tako tudi Nemce. Sicer pa brez predsodkov odgovorimo na vprašanje: Ali je res panslavizem tako preteča nevarnost? Panitalianizem so imeli za pogubo Avstrije in katoliške cerkve. Italija je zedinjena, Avstrija še obstoji, katoliška cerkev tudi. Pangermanizem je baje rušil temelje evropskemu miru — Nemčija združuje nemške rodove, v Evropi je mir, kdo si želi starih razmer? Uverjeni smo lehko, da je panslavizem ravno tako močna naravna sila, ki bo premagala vse ovire.

Duševno se bratijo Slovani vedno iskreneje, na Germanih pa je, ali ostanejo oni deli slovanstva, ki so v Avstriji, rajši v tej državi ali se pa priklopijo bratom, najsi teče kri in šviga plamen. Vsi so zatrdili, da bodo ostali, le dovoliti jim morajo Germani, da uporabljajo popolnoma neovirano svoj jezik, deliti morajo z njimi vse dobro in pravo. Potem izgine sovraštvo, Slovani sami bodo iskali posredovalnega jezika, ki bo gotovo nemški kot je v Ameriki angleški. Na mesto starega rimskega pojma o državi, da je vse usluženo državnemu stroju, da so vsi državljani v »uniformi«, naj stopi moderni pojem: država je zveza enakopravnih. Dokler niso avstrijski narodi sami složni, ne morejo pomagati bratom na Ogrskem. Ko bodo edini, tedaj bo Madjare strah. Ni treba, da bi tam izpremenila razmere morala vojne, silna je tudi morala miru. »Ako ne priznajo Madjari vsem državljanom istih pravic, enake jezikovne svobode, bo prišel dan, ko bodo pretrgali vse zveze z njimi narodi okoli njih, jih bojkotirali, dokler se kot poštenjaki ne spokore in sramujejo. Država pri tem lehko posreduje ali ne posreduje, zgodilo se bo nekega dne z največjo složnostjo in navdušenostjo.« *B.*

Modernizem. — Že Vincencij Lerinski je početkom V. stoletja v knjigi »Commonitoria« (c. 10–20) razmišljal, zakaj Bog pripusti, da časih vstanejo v Cerkvi možje, ki začno tajiti resnico in učiti zmoto, časih možje, ki so bili sloveči učitelji resnice, in so imeli mnogo učencev in občudovavcev. To je neka poskušnja, pravi Vincencij. Bog hoče poskusiti našo vero, ali je zares močna in živa; našo ljubezen, ali je zares iz vsega srca in vse duše. »*Temptat vos Dominus!*« To misel je našel v 5. Mojzesovi knjigi. Tam je pisano: (13, 1–3) »Ako vstane med teboj prerok ali kdo, ki pravi, da je videl sanje, in napoveduje znamenje in čudež, in bi se zgodilo, kar je govoril, in bi rekel: Pojdimo in hodimo za tujimi bogovi, ki jih ne poznaš, ter jim služimo: ne poslušaj besedi tega preroka ali sanjavca; zakaj Gospod, naš Bog, vas skuša, da bi bilo očitno, ali ga ljubite ali ne, iz vsega svojega srca in iz vse svoje duše« In potem navaja Vincencij nekatere take može, ki so bili v Cerkvi velika poskušnja. »Brez dvoma je velika poskušnja,« pravi, »če začne potajno učiti kvarne zmote oni, ki ti je bil prerok in učitelj, ki si mu bil vdan z vso ljubeznijo in vsem spoštovanjem, čigar zmot niti odkriti ne moreš, ker živiš v predsodku, da tvoj učitelj, ki ti je bil nekdaj učitelj resnice, ni mogel kreniti s pota, čigar zmot si tudi obsoditi ne upaš, ker te veže ž njim kot nekdanjim učiteljem vez sočutja in ljubezni.« Taka velika poskušnja je bil v Cerkvi na primer Origenes. Težko, pravi Vincencij, si je misliti večjo poškušnjo. Origenes, sin mučenca, brezmadežen v življenju, sam mučen za Kristusa; Origines, mož darovit, globokoumen, duhovit, genialen; Origenes, mož poln čudovite zgovornosti, neumorne delavnosti, velik učitelj, ljubljen od množic učencev in učenk, velik pisatelj, čigar delom se človek ne more prečuditi — ta mož je bil v Cerkvi velika poskušnja. »Preveč je zaupal svojemu geniju, pravi Vincencij, preveč je sam sebi verjel, mislil je, da ve več kakor vsi drugi, premalo je cenil staro preprosto krščansko religijo, premalo je spoštoval cerkvena sporočila in nauk starih učiteljev in tako je začel nekatera poglavja sv. pisma po svoje, po novo modernistično (novo more) razlagati in počasi, počasi je zašel iz stare religije v profane novotarije.« Taka poskušnja je bil v zapadni Cerkvi Tertulian. Filozof, historik, pisatelj — o njem je veljalo: »kolikor besed toliko izrazitih misli; kolikor izrekov, toliko zmag« — ki je kakor s strelami udarjal na sovražnike Cerkve in ubijal njih zmote: toda tudi on se je premalo menil za katoliško dogmo, t. j. za splošno staro vero, in tako je zašel in naposled imel brezumne sanjarije modernizma (novicii dogmatis somnia) za resnico. In potem zopet pravi Vincencij: V poskušnjo so nam taki možje, da se pokaže, ali zares ljubimo Boga. »Le tisti je pravi in pristni katoličan, ki mu je božja resnica, Cerkev, telo Kristusovo, božja religija, katoliška vera več kakor pa kogarkoli drugega avtoriteta, ljubezen, duh, zgovornost, filozofija... So ljudje, ki jim sporočeni in vedno veljavni pravec vere ne ugaja, ampak vedno iščejo kaj novega, vedno skušajo religiji ali kaj dodati, ali odvzeti ali sploh kaj izpremeniti, kakor da je vera človeška iznajdba, ki jo je treba vedno izboljševati, a ne nebeška dogma, ki enkrat razodeta zadoščuje!«

Človeku se zdi, ko bere to, kakor da je Vincencij pisal zoper modernizem naše dobe. Tudi sedaj so vstali možje, ne brez veljave, brez učenosti, brez vpliva, oznanjujoč nove nauke. Ta in oni je zbegan, ko gleda, kako je Rim neizprosen, kako grozi z izobčenjem možem duhovnikom, redovnikom, na glasu učenjakom *Temptat nos Dominus!* Čas poskušnje je! Bilo je zadnji čas toliko omahovanja, toliko mežikanja z zmotami protestantizma, toliko samovolje, da je Cerkev morala izpregovoriti: dosti! ali ali! Obžalovati je, da bo toliko mož ostalo izvun Cerkve, toda beseda Cerkve je bila rešilna! Sedaj, ko je zmota obsojena, se šele kaže, kako usodna bi bila, ko bi se bila še dalje širila. Iz spisov, ki so jih izdali uporni modernisti po obsodbi (Italijani: Il programma dei modernisti. Risposta all' enciclica di Pio X. Francozi: Au lendemain d'encyclique) je očitno, da modernistom religija ni nič več kakor nekak racionalističen protestantizem brez vsake pozitivne vsebine. Ne božanstvo Kristusovo, ne božja ustanova Cerkve, ne božja ustanova zakramentov, sploh nobena dogma nima več v modernizmu pozitivne vsebine. Zato ni čuda, da je mili Pij X. s toliko apostolsko gorečnostjo nastopil proti modernizmu. Ali — ali! Ali Cerkev in krščanstvo, ali modernizem! Obojega ni mogoče strniti. Modernist ni več v resnici kristjan, zato tudi kristjan ne more biti modernist!

Glasnik Leonove družbe.

Novi redni člani: Konvent nemškega viteškega reda v Ljubljani. Dr. Schweitzer Viljem, odvetnik v Ljubljani. - Dr. Pavletič Franc, odvetnik v Gorici. – Dr. Dermastia Josip, odvetniški koncipient v Gorici. — Dr. Capuder Karl, gimn. učitelj v Gorici. – Kolarič Josip, župnik, Šmartin na Paki.

Novi podporni člani: Kajdiž Tom, stolni kanonik v Ljubljani. — Potokar Jos, stolni vikar v Ljubljani. Dr. Lukman Fr. Ks., mestni kaplan v Slov. Bistrici — Žust Jgnacij, kaplan v Moravčah — Rott Gotard, župnik v Zagorju ob Savi. — Žnidaršič Anton, kaplan v Zagorju ob Savi.

Uredniki: dr. Fr. Grivec, prof. Evg. Jarc, dr. A. Ušeničnik.

K poglavju ‚Narodna avtonomija'.

Državni poslanec prof. dr. Jan. Ev. Krek.

O srbski narodni avtonomiji sem obljubil v prvi številki letošnjega Časa (Narodno-politiški program) poseben članek. Evo ga!

Že po usodni bitki na Kosovem polju l. 1389. se je naselilo več srbskih rodbin na Ogrskem. V Budi je bil cel mestni oddelek srbski. Despot Jurij Branković je prepustil Ogrom Beligrad in še nekaj manjših trdnjavic; zato je pa dobil Slankamen, Tokaj in Munkač, da naseli svoje rojake. Ogrski kralji so srbskim naseljencem dali razne privilegije: svobodo v verskem oziru, prostost gledé na carino in celo samostojno politiško organizacijo. Prvi srbski škof Maksim na ogrskem ozemlju je umrl l. 1526. v Krušedolu. Tudi v Slavonijo in na Hrvaško se je pred Turki izseljevalo mnogo Srbov. L. 1572. čujemo že o menihih krog Varaždina in Križevcev; l. 1600. jih je pribežalo iz Bosne in Srbije več tisoč v hrvaške pokrajine. Stara ogrska kronika iz XVI. veka piše: »Die Einwohner der Landschaft Temesvár sind ausschlieslich Raitzen (Srbi), die sich zum griechischen oder Pauliner Glauben bekennen und ir Religion fest und steyff observiren und halten, auch ire Andacht betten und vasten gar viel und offt.«

L. 1689. je avstrijska armada s pomočjo Turku podjarmljenih krščanskih narodov osvobodila Srbijo, Bosno, Hercogovino in Rumelijo izpod turškega nasilja. Žal, da zmagovavci niso znali držati, kar so pridobili. Hoteli so naenkrat preveč. Zagnali so se v Bolgarijo in Macedonijo, toda poraženi so morali l. 1690. ostaviti vse imenovane dežele. Ugledni Srbi so se po pravici zbali turške osvete in prosili so Leopolda VI., naj jih vzprejme v svojo državo. Dne 21. avgusta 1690 je izšlo cesarsko pismo na nadškofa Arzenija Černojevića, ki se v njem Srbom dovoljuje naselitev na Ogrskem z znamenitimi privilegiji: voliti si smejo svojega podvojvodo; rabiti smejo stari koledar; nadškofa si sami volijo; cerkve in samostani so pod škofovsko oblastjo; občevanje škofov in duhovnikov s srbskimi verniki je popolnoma prosto; desetine, vojaških kontribucij jim ni treba plačevati; tudi vojakom niso dolžni skrbeti za nastanjenje.

Vsled tega pisma se je naselilo 37 do 40 tisoč srbskih rodbin zlasti v obmejne opustošene kraje, pa tudi v mesta Budim, Mohač, Stolni Beligrad, Sv. Andrej, Arad, Segedin, Pečuh, Veliki Varadin in v ozemlje Vojaške Granice. Prvi vojvoda je bil Ivan Monasterly. Dne 20. avgusta 1691 je cesar dal nadškofu vrhovno, samo od njega odvisno oblast, tudi v posvetnih stvareh. Nadškof je bil potemtakem cesarski namestnik za Srbe. Te privilegije je potrdil Jožef I. l. 1706. in Karol VI. l. 1713. in 1715. Srbi so se razvijali kot samostojen, od Ogrov popolnoma nezavisen narod. V dveh zastopih so se vladali sami: v škofovski sinodi in v narodnem kongresu. Škofovska sinoda, ki ji je načeloval nadškof, je urejala strogo verske in cerkvene zadeve, skrbela za vzgojo duhovskega naraščaja in za disciplino. Vse upravne stvari cerkvenega in posvetnega značaja je pa določeval narodni kongres, ki je bilo v njem pod nadškofovim predsedstvom 25 duhovnikov in 50 laikov. Ta je volil tudi nadškofa. Izvrševalni organi za sklepe obeh zastopov so bili: v strogo cerkvenem oziru od sinode odvisni metropolski cerkveni svet; za upravne stvari od kongresa določeni kongresni in šolski odbor. V vsaki škofiji je pod škofovim vodstvom skrbel za verske stvari in za duhovsko disciplino konzistorij; za upravne stvari pa upravni odbor. Stroške za upravo so Srbi radi pokrivali. Z izredno marljivostjo so obdelovali zemljo in se bavili zlasti z žitno trgovino. Mnogo rodbin je zelo obogatelo in s sijajnimi ustanovami za župnije, samostane in šole okrepilo narodno življenje. Novi naseljenci so dohajali; srbski živelj je tudi tam, kjer je bil proti Madjarom v manjšini, dobival vedno večjo moč, ohranil si je povsod svoj značaj, svoje šege, svojo poezijo.

Madjari že izprva niso radi sprejeli srbskih naseljencev; toda upali so, da bodo le za kratek čas med njimi. Zdelo se je namreč, da bo turška moč kmalu strta in naseljenci sami so prosili zavetja samo začasno. Prišlo je drugače. Po karlovškem miru l. 1699. so dobili Turki vse ozemlje onstran Donave in Save, in na kako bližnjo izpremembo v tem oziru ni bilo nobenega upanja. Srbski naseljenci so se ustalili. Madjari so se neprenehoma pritoževali proti njim in jim hoteli oškodovati njihove svoboščine. Pri vladarju pa niso ničesar opravili, ker je vojna uprava spoznala, da ima v njih ob mejah najboljši branik proti Turkom. Madjarske gosposke niso imele proti Srbom neposrednje nobene moči; samo posrednje so jim nagajali: Srb ni mogel dobiti madjarske državljanske pravice, ni mogel dobiti v last zemlje od Madjarov, in vrata do vseh državnih služb so mu bila zaprta. Umljivo je, da je vsledtega nastalo mnogo prepirov. Cesar Karol VI. je vsled njih najvišjo upravno oblast vzel iz rok nadškofa l. 1729. in jo izročil dvornemu vojnemu svetu; temu je bil do l. 1746. podložen narodni kongres in vsi drugi upravni narodni odbori. L. 1746. je pa Marija Terezija ustanovila za Hrvate in Srbe posebno najvišjo gosposko — ilirsko dvorno deputacijo, seveda popolnoma neodvisno od ogrskega namestništva. Vendar pa moramo poudarjati, da srbske samostojnosti dunajski dvor že ni več gojil v prejšnjem zmislu, ko se je narodna avtonomija samaposebi priznavala, marveč edino le iz vojaških namenov. To pa ni dejanski mnogo škodilo. Kako je ilirska dvorna deputacija sama umevala svojo nalogo, razvidimo najbolje iz poročila, ki ga je poslal njen predsednik dne 27. avgusta 1748 Mariji Tereziji. Tam beremo: »Zadeva srbskega naroda se imenuje, odkar je cesar sprejel Srbe pod svoje posebno varstvo, austriaco-politica; narod sam se pa imenuje patrimonium domus Austriacae in ne Hungariae. Popolnoma zase je in odločen od odvisnosti od Ogrske in samo vrhovnemu varstvu najvišje osebe njegovega Veličanstva podložen.«

Za Marije Terezije se je politiška smer popolnoma izpremenila. L. 1779. je izginila ilirska dvorna deputacija in ogrsko namestništvo je prevzelo njene posle. Srbi so se upirali na vso moč. L. 1790. so sklicali narodni kongres v Temešvar in tam so zahtevali, naj se ilirska deputacija zopet obnovi. Če pa že imajo spadati pod ogrsko namestništvo, naj se pravice srbskega naroda gledé na cerkveno in upravno avtonomijo inartikulirajo v ogrskih državnih zakonih in seveda podeli Srbom popolno ogrsko državljanstvo.

Ogrski deželni zbor se je l. 1790/1. pečal tudi s srbskim vprašanjem. Narodne avtonomije ni hotel priznavati Srbom, pač pa je dal »grškim neunirancem« — to je bil v zakonu terminus technicus zanje — državljansko pravico in ž njo pravo pridobivati si last in vstopati v državne službe. Dovolil jim je tudi, da smejo samostojno upravljati svoje cerkve, šole in druge narodne ustanove, odrekel je pa kratkomalo narodnim kongresom vsako politiško oblast. V nadomestek se je sprejelo več Srbov med uradnike ogrskega namestništva in v magnatski zbornici se je dal nadškofu sedež in glas. Šola in cerkev sta Srbom še ostali. Premoženje, ki so ga sami upravljali v te in druge dobrodelne namene, je naraščalo: bogati samostani, kleriški zaklad, šolski zaklad, penzijski zaklad za učitelje, ustanove za revne učence, za onemogle duhovnike in velika škofijska imetja imajo sedaj vrednosti daleko nad 20 milijonov kron. Izgubo politiške samostojnosti so nadomestili Srbi s tem živahnejšim gospodarskim in kulturnim delom. Od tega je imela tudi njihova prvotna domovina neizmernih koristi. Prve srbske knjige so se tiskale na Dunaju, v Budimu in v Karlovcih. Znameniti belgrajski metropolit Peter se je šolal v Karlovcih, Črni Peter Petrović, osvoboditelj Srbije, je bil za mlada podčastnik v avstrijskem srbskem polku. Prvi zgodovinar Davidović, prvi srbski zakonodajavec Miloš Svetić Hadžić, organizator srbskega šolstva Dositije Obradović, so bili avstrijski Srbi. Knez Miloš je za važnejše posle v državni službi poklical rojake iz Avstrije. Med Srbi na Ogrskem in Hrvaškem, kakor tudi med tistimi, kateri so živeli v sedanji kraljevini, je krepko poganjalo prepričanje, da so Habsburžani njihovi najboljši zavetniki, in da morejo le v tesni zvezi z Avstrijo ohraniti svoje narodno življenje. Kako naglo se je vse to izpremenilo! Prijatelj Avstriji pomenja danes Srbu izdajavca in bohotno poganja velikosrbska misel tam, kjer je imela naša država svoj čas najpožrtvovalnejše prijatelje in zveste podložnike.

Še l. 1848.! Dne 8. aprila je stopila srbska deputacija iz Novega Sada pred Košuta, naj zagotove Ogri Srbom narodno samostojnost. Košut ni hotel o tem ničesar slišati in na koncu dejal, da bo o takih vprašanjih meč razsodil. Bivši avstrijski podčastnik, tedanji stari srbski metropolit Rajačić, je razumel važnost svoje dobe in je že meseca maja 1848 sklical narodni kongres; tam se je ozemlje, ki so na njem prebivali Srbi (temeški, torontálski, kraški komitat, Bačka in Srem) proglasilo kot samostojna, od Ogrske neodvisna srbska vojvodina. Za vojvodo je bil izbran general Šupljikac. Vladne posle je prevzel posebej za to sestavljeni glavni odbor. Rajačić je deloval roko v roki z banom Jelačićem, v bratski zvezi s Hrvati. On je tudi namesto odsotnega zagrebškega nadškofa Jelačića slovesno inštaliral. Mladi cesar Franc Jožef je dne 15. decembra 1848 s posebnim manifestom potrdil vojvodino Srbijo in njenega prvega vojvodo, kateri je pa že dne 27. decembra v veselem navdušenju preveč vznemirjen nanagloma umrl. Manifest zagotavlja zvestemu in junaškemu srbskemu narodu jamstvo za narodno, njegovim potrebam primerno notranjo organizacijo. Državna ustava dne 4. marca 1849 obsega v § 72 tudi določilo o novi vojvodini. Dne 18. novembra 1849 se v cesarskem patentu določa njena notranja uredba.

Danes nam govore o tem samo še spomini. Notranja in zunanja politika avstrijske države se je popolnoma izpremenila. Nespametni centralistiški absolutizem z germanizacijskim pečatom na čelu na eni strani, na drugi pa popustljivost proti tiranskemu madjarskemu šovinizmu sta risala kriva pota naši državi v neizrekljivo škodo njenih narodov in njene lastne moči. Južni Slovani smo postali quantité negligeable, igračica v rokah državnikov in diplomatov, zanemarjeni, brez pravic. Srbska vojvodina je hirala v takem ozračju; liberalna srbska mladina se je družila z madjarsko in se vadila v mržnji proti Avstriji. Dr. Svetojar Miletić je na čelu mlade, liberalne struje v »Srpskem Dnevniku« proglašal načelo, da se je treba pomiriti z Ogri in vsledtega se odreči samostojni vojvodini. Šmerling je s svojo politiko pospeševal ta razvoj, in ko je l. 1867. izginila srbska vojvodina, ni bilo domala nikogar, ki bi bil žaloval za njo. Od vse nekdanje srbske samostojnosti priča samo čl. 9. ogrskega zakona l. 1868., ki se v njim priznava Srbom cerkvena avtonomija. Narodni cerkveni kongresi so pa od tedaj vkljub temu členu igrača v ogrskih vladnih rokah, torišča vednih prepirov in bojev. Metropolit ima pač še naslov patriarha, ki ga mu je l. 1848. priznal naš vladar, toda njegovega sedanjega vpliva ne moremo niti primerjati z nekdanjim. Rajačićev ni več; v ogromno škodo verskemu življenju se prepirajo kongresi s patriarhi, inteligenca, odtujena verskemu prepričanju, ima cerkev le še za zunanjo parolo.

Med seboj razdvojeni Srbi in Hrvatje; sovraštvo proti Avstriji, ki se imenuje balkanska velevlast, po vsem Balkanu, na čelu s Srbi, ki so se nekdaj zatekali k nji in zanjo prelivali kri; vedno večja madjarska predrznost in vedno večja popustljivost do nje, — te slike nam v živih bojah riše sedanjost pred oči, ko listamo stare povesti, kako je Avstrija nekdaj umevala svojo nalogo na slovanskem vzhodu.

* * *

Srbi so imeli uresničeno narodno avtonomijo. Tudi za naš čas se lehko mnogo učimo iz nje. Vedno glasneje odmeva med narodi zahteva po nji. Da bi le ne bilo čuvstvo, ki sodi te glasove, močnejše in burnejše od razuma! Resnega študija, treznega, kritiškega razmišljanja nam je v tem oziru treba, Žal, da je poglavje o narodu in narodnosti dozdaj znanstveno silno malo obdelano. V tem oziru nas puščajo viri svetovnih slovstev, velikih, narodno nasičenih narodov brez pomoči.[1] Edina socialna demokracija se trudi na tem polju, seveda s svojega proletarskega stališča, stoječ na Marksovi metodi. Bilo bi pač napačno, ko bi prezrli njeno delo. V informacijo podajamo tu nekaj pregleda o njem.

L. 1899. je pri brnskem shodu avstrijska socialna demokracija sklenila glede na narodna vprašanja v Avstriji ta-le načela:

1. Avstrija naj se preosnuje v demokratiško, narodnostno zvezno državo.
2. Namesto zgodovinskih kronovin naj se uredé narodno omejena samoupravna telesa; zakone naj jim dajejo in upravo naj vodijo narodne zbornice, voljene po splošnem, enakem in direktnem volivnem pravu.
3. Vsa samoupravna telesa enega naroda tvorijo skupno narodno enotno zvezo, ki popolnoma avtonomno skrbi za svoje narodne zadeve.
4. Pravice narodnih manjšin varuje poseben zakòn, ki naj ga sklene državna zbornica.
5. Nobene narodne predpravice ne priznavamo; zato zametamo zahtevo državnega jezika; državna zbornica naj določi, koliko je potreben posredovaven jezik.

Tu imamo torej zahtevo po narodni avtonomiji v odločni obliki. Znanstveno so se v to vprašanje poglobili nekateri socialni demokratje v obširnih spisih.[2] Predvsem dr. Karl Renner. Iz njegovega peresa imamo l. 1899. na Dunaju (Fr. Deuticke) izišlo knjižico: Synopticus, Staat und Nation. Zur österreichischen Nationalitätenfrage. Staatsrechtliche Untersuchung über die möglichen Principien einer Lösung und die iuristischen Voraussetzungen eines Nationalitätengesetzes. Še važnejše za naš predmet je pa ravno tistega pisatelja veliko delo: Rudolf Springer, Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat. I. Das nationale Problem als Verfassungs- und Verwaltungsfrage. Wien 1902. (Deuticke.) Semkaj spada tudi njegova knjiga, Grundlagen und Entwicklungsziele der österreichisch-ungarischen Monarchie. Wien 1906.

---

[1] S stališča krščanske filozofije prim. Socializem, str. 129—140. Tam je tudi kratek sestavek o »narodni avtonomiji«.

[2] Prvi v tem oziru je Karl Kautsky: Über die österreichische Nationalitätenfrage. Neue Zeit, 1898.

Renner zastopa stališče, da more edino narodna avtonomija rešiti Avstrijo narodnih bojev. Njegovi spisi so obširen komentar k navedenemu socialno-demokraškemu narodnemu programu: Vsaka narodnost je juridiška osebnost, ki ima pravico in dolžnost, da skrbi za narodne potrebe. Uprava se izvršuje v občinah, okrožjih, kurijah, narodnih svetih in nad celo državo. Kolikor je mogoče, naj se sestavijo občine in okrožja samo iz ene narodnosti. Občinski in okrožni zastopi jih vodijo. Kjer se pa to ne da izvesti, se mora poskrbeti za narodne manjšine. O narodni manjšini se more govoriti le tam, kjer je v enem okrožju tako močna, da more s svojimi finančnimi sredstvi vzdržavati kako srednjo šolo, v občinah pa tam, kjer more vzdržavati ljudsko šolo. Če tega ne more, ni več manjšina, marveč diaspora. Za diasporo skrbi poseben narodni državni tajnik v zmislu pogodbe, ki naj se sklene med posamnimi narodi. Vsaka manjšina ima za svoje narodne stvari lasten zastop (kurijo); polegtega pa primerno število zastopnikov v skupnem občinskem ali okrožnem zastopu. Šole si ustanavlja vsak narod kakor mu drago: v občinah, oziroma narodnih občinskih kurijah, ljudske šole, v okrožnih zastopih, oziroma okrožnih kurijah, srednje šole in v narodnih svetih visoke šole; po svojih zastopih si tudi sam ureja jezično vprašanje. V skupnih zastopih pa z medsebojnimi pogodbami urejajo narodnosti sporna vprašanja. Če se hoče n. pr. ustanoviti kaka srednja ali visoka šola v jezično mešanem okrožju, je zato treba pogodbe. Kar bo ena narodnost na enem kraju odstopila, dobi drugod. Vse stroške za narodno upravo nosi dotični narod sam.

Tako Renner. Na ravno tisti podlagi se giblje v tem vprašanju Otto Bauer: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. Wien 1907. Volksbuchhandlung. Proletarsko stališče pa poudarja še mnogo bolj. V eni točki se nekoliko loči od Rennerja. Ta pozna samo osebni davek, ki naj se za narodne potrebe pobira od vsakega člana kake narodnosti. Bauer pa zahteva tudi drugih davkov v ta namen, n. pr. en del zemljiškega davka ali pridobnine od podjetij v dotičnem okrožju (str. 364 kot odgovor na Kramářev spis: Anmerkungen zur böhmischen Politik. Wien 1906), češ, ko bi smel narodni svet nalagati samo osebne davke svojim sorojakom, bi n. pr. nemški tovarnar ničesar ne plačal za šolo svojih čeških delavcev.

Iz srede čeških sodrugov se pa že dlje časa oglaša kritika teh načrtov. Naravnost zahtevajo, da se mora socialno-demokraški program glede na narodno vprašanje popraviti in izpopolniti. Narodna zavest je na Češkem silno prebujena in zato bi socialna demokracija ne mogla nikamor naprej, ko bi je ne vpoštevala. Zato pa češki sodrugi v narodnem oziru venomer poudarjajo, da so zvesti sinovi češko-slovanskega naroda in da se bodo z vsemi silami bojevali za pravice svojega materinega jezika v šolah in uradih.

Osnovni ugovor, ki se v čeških socialno-demokraških listih često ponavlja glede na narodno avtonomijo, slove tako-le: Sama narodna avtonomija ne more rešiti narodnega vprašanja, ker je sedanje razmerje med narodi popolnoma krivično. Nemci imajo n. pr. vse in še mnogo več, nego si želeti morejo glede na šolstvo. Če se tudi osnujejo narodni sveti z narodnimi okrožji, ostane Nemcem, kar imajo, ne glede na to, da se njihovi sedanji zavodi niso ustanovili samo iz njihovega denarja; drugi, dozdaj zatirani narodi, bi si pa morali s svojimi sredstvi šele snovati, česar potrebujejo. Najprej je treba izvesti narodno ravnopravnost, potem je šele možna pravična avtonomija.

V zadnji številki dunajskega socialno-demokraškega mesečnika Der Kampf (zv. 6., str. 271 nasl.) se peča s tem vprašanjem tudi češki sodrug dr. Alfred Meissner iz Prage. Njegova kritika Rennerjevih idej obsega to-le:

1. Premalo je določen pojem manjšine in obseg pravic, ki jih ima manjšina ali posamnik do druge narodnosti.

2. Po finančni sili se ne sme meriti, ali se more kaka manjšina ustanoviti kot narodna kurija v občini ali v okrožju. V tem slučaju bi bili bogatini neprimerno na boljšem; ubožno ljudstvo bi trpelo. V krajih, kjer so med Nemci češki delavci, bi ne mogli imeti svoje kurije, ker ne spravijo iz svojega niti ljudske šole, kamo li gimnazije skupaj.

3. Kako bi mogle manjšine skrbeti za svoje šole, ko bi jim večina v dotičnem kraju ne dovolila ustanovitve. Naj sklene narodno okrožje slovensko gimnazijo v Celju, če je pa Nemci ne dopuste; naj poizkusijo Čehi z vseučiliščem v Brnu. Pogodba z drugim narodom bi se pač dala napraviti, ko bi ne bil drugi narod že narodno nasičen. Nemec ne potrebuje ne vseučilišč, ne gimnazij v mešanih pokrajinah, ker jih ima dovolj.

4. Krivično bi bilo, ko bi moral vsak narod za svoje kulturne potrebe sam skrbeti. Zdaj od narodov, kot n. pr. od slovenskega

ali ruskega terjati, naj izključno iz svojih sredstev, iz sredstev svojih revnih rojakov zadovoljijo svoje kulturne potrebe, bi bilo krivično; tem narodom bi se dala formalna pravica, naj sami odločijo, ali naj se ustanovi kak zavod, dejanska možnost za to bi se jim pa hkrati vzela. Zato naj bi se narodna avtonomija izpopolnila s tem, da bi morala država iz železniških dohodkov ali iz davkov na delniške družbe prispevati k stroškom revnih, zaostalih narodov.

5. V skupnih občinskih in okrožnih zastopih bo vkljub temu, da se bodo narodne zadeve večinoma obravnavale drugod, vendarle veden boj; vsaka narodnost bo hotela imeti v gospodarskih ali političkih zadevah večino in moč.

6. Vprašanje o uradnem jeziku se po Rennerjevih nasvetih ne da rešiti.

V informacijo so zapisane te vrste. Moč organizovanega proletariata raste; tudi krščansko-socialna demokracija bo morala izpregovoriti jasno besedo v narodnem vprašanju; pri nas jo je že; tudi nam velja geslo narodne avtonomije. Eno je po moji sodbi gotovo: centralistiško načelo se bo umaknilo avtonomnemu v vseh ozirih, tudi v narodnem. Meje med posamnimi deželami kmalu ne bodo več nepremostne. Demokratizacija javnega življenja bo izbrisala mnogo stvari, ki so se zdele do nedavno neizbrisne, gospodarsko, kulturno, predvsem pa narodno načelo bo zmagalo konservativno zgodovinsko. Drugi časi, druga zgodovina! Ali bomo Slovenci pripravljeni za ta preobrat? That is the question.

Problemi v sodobnem dušeslovju.

Franc Terseglav.

II.

Nasprotje med apriorizmom in psihologizmom, o katerem smo razpravljali dozdaj, se ne dotika drugega načelnega nasprotja med materializmom in spiritualizmom, o katerem bomo zdaj obravnavali. Prvo je širše, kajti bodisi materialist, bodisi spiritualist, vsak je lahko v dušeslovju ali apriorist ali psihologist. Ako govorimo zdaj o materializmu na dušeslovnem polju v nasprotju s spiritualizmom, opomnimo takoj izpočetka, da to vprašanje še ni izgubilo nič aktualnosti, vkljub temu, da je materializem v modernem modroslovju premagano stališče. V praktičnem življenju namreč materializem tudi dandanes še prevladuje.

Zarišimo v velikih potezah obojno stališče.

Materializem — Spiritualizem

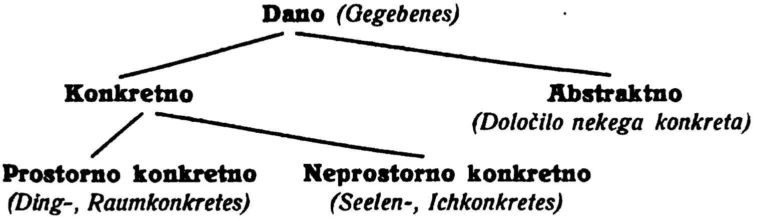
Aktualizem Substancializem

Eden izmed najizrazitejših spiritualističkih duševlovcev, obenem pa globokoumen mislec, da mu je med sodobnimi malo enakih, je I. Rehmke, profesor modroslovja v Greifswaldu. Treba, da proučimo njegovo »Dušeslovje«, kjer je nasprotje med materializmom in spiritualizmom ostro in določno izvedeno. *(Lehrbuch der allgemeinen Psychologie.* Dr. Johannes Rehmke. Hamburg und Leipzig 1894). Dokler gre za spiritualistiško stališče nasproti materialističkemu v obče, sledimo Rehmku brez pomislekov, drugače pa, ko on pobliže razlaga svoj spiritualizem. Tu namreč označuje svoje stališče kot aktualistiško, dočim smo mi substancialisti. Toda o tem pozneje.

Neovržno je, da je predmet dušeslovju duša, oziroma da so predmet dušeslovju psihiška dejstva. Kajti predmet dušeznanstvu je nekaj neposredno danega, kar se na vsak način loči od snovnih pojavov, bodisi, da je ta razlika bistvena ali ne. Dušni pojavi so nam dani v »Jazu«, oziroma v zavesti in če hočemo še to natančneje razložiti, v dejih: Jaz mislim, čutim, hočem *(l. c.: pag. 49 ssq. in drugod po vsej knjigi).* Kdor trdi, da ni »duše«, pravzaprav ne zanikuje tega, kar je v ravnokar razloženih dejstvih danega, temveč le tisti pojem, s katerim ta ali oni hoče ta dejstva doumeti. Materialist n. pr. ne zanikuje dušnih pojavov, pač pa taji, da bi bila nesnovna, in sicer to pobija na podlagi svojstev dušnega dejstvovanja samega, ki mu mora služiti za temelj *(pag. 14—15).*

Zgodovina modroslovja nam kaže četvero različno pojmovanje v dušnih pojavih danega. To so: 1. Staromaterialistovsko, 2. spiritualistiško, 3. novomaterialistovsko, 4. spinozistiško naziranje. Stari materializem smatra dušna dejstva, oziroma dušo, za nekaj konkretnega, ravnotako dušo spiritualizem; novi materializem in spinozizem pa pojmujeta dušo za nekaj abstraktnega. Preden analiziramo ta osnovna naziranja, treba, da smo si na jasnem o pojmih samih.

Kaj naj razumemo v zmislu Rehmkove terminologije pod pojmi konkreten in abstrakten? Najbolje bo, če to predočimo v tabeli. Vse, kar biva v najširšem pomenu te besede, ali dejansko biva ali pa je samo možno (*Gegebenes* — *Denkbares*, bzw.: *Abstractes* v širšem pomenu besede). Vse, kar pa dejansko biva, je ali prostorno dano, raztezno ali pa neprostorno, neraztezno; oboje je nekaj konkretnega. Telo je prostorno konkretno, duša n. pr. neprostorno konkretno, duhovno (*Raumkonkretes* oder *Dingkonkretes* — *Unräumlichkonkretes* oder *Seelenkonkretes, Ichkonkretes).* Temu nasprotno je abstraktno v ožjem pomenu. Abstraktno je neko določilo konkretnega (*Die Bestimmtheit eines Konkreten).* Razložimo natančneje. Konkretno, bodisi da je prostorno, bodisi da je duhovnokonkretno, je približno to, kar razume starejše modroslovje (sholastika in v nekem oziru tudi spinozizem) pod pojmom substanca. Substanca je to, kar biva samo v sebi, kar ne potrebuje za svoj obstoj drugega subjekta, v katerem bi temeljilo; abstraktno pa je v tem slučaju akcidenca, prigodnost, to je tisto dano (*Gegebenes*), kar za svoj obstoj potrebuje subjekta, v katerem takorekoč počiva, iz katerega pohaja. Barva je akcidenca barvanega, razteznost je akcidenca razteznega predmeta, gibanje je akcidenca gibajočega se itd. Akcidenca je torej določilo nekega konkretnega (*Bestimmtheit*), ali če rabimo izraz iz matematike, funkcija[1] njegova. Tabela je torej sledeča:



Stari materializem trdi, da je duševnost (*Das Geistige*) nekaj konkretnega, in sicer prostorno-konkretno, spiritualizem pojmuje pod duševnostjo nekaj neprostorno, duhovno-konkretnega, novi materializem smatra dušna dejstva za nekaj abstraktnega, in sicer je to abstraktno določilo, funkcija, gibanje konnega. Ne zaznavamo je, lahko pa si jo kot nekaj nazornega, »neskončno malega«, predstavljamo. Proti temu seveda ne bi bilo ugovarjati, kajti tudi najmanjšo, še zaznavano stvar si lahko predstavljamo razdeljeno v nebroj delcev, od katerih vsak posamezni ni več viden, oziroma ga ne moremo zaznati, pač pa je vzlic temu še vedno lahko nazoren, to je: kolikovosten in kakovosten. Na ta način se materialist starega kova izogne lahko ugovoru: Kje pa naj raztezna, prostorna duša biva v prostornem telesu? Saj je vse telo itak *že* napolnjeno z telesnimi deli. Materialist se v tem slučaju lahko izgovorja na fizika, ki pravi, da so med snovnimi atomi še etrovi atomi. Saj je ta dušna stvar tako silno, »skoroda neskončna majhna«, torej bo *že* nekje imela prostora. Nezmiselnost »dušnega atoma« se pokaže drugod. Dušni atom mora torej, če ni zaznaven, biti vsaj predstaven, mora biti tak, da si ga je predstavljati mogoče. Mora imeti n. pr. gotovo obliko. Demokrit je dejal, da je duša okrogla. Nadalje mora dušni tvarni konkret biti barvan, kajti nekaj razteznega brez barvnosti in narobe si sploh predstavljati ni mogoče, poleg kolikovosti mora »dušna stvar« imeti kakovost. O »dušni barvi« pa materialisti starega kova nič ne vedó in ji tudi ne prisojajo določene oblike, kakor njih mojster Demokrit. Toda, četudi jim to nedoslednost odpustimo, ne moremo preko drugega momenta, gibanja namreč. Stari materialisti si predstavljajo dušo kot fizikališki atom in mu seveda pripisujejo tudi gibanje. Ze Heraklit je dušni tvari, podobni »ognju«, pripisoval veliko gibljivost, hoteč na ta način razložiti izpremenljivost delovanja zavesti. Toda materialist temu dušnemu atomu ne more pripisovati drugega gibanja kot zunanjega, ki obstoja v izpremembi kraja v prostoru. Notranje gibanje v dušnem atomu je nemogoče, ako naj se namreč vrše izpremembe v notranjosti atoma samega, kajti potem mora dušni atom biti v resnici dušna molekula, to je sestava več atomov, da je med njimi mogoče izpreminjanje kraja v dušnem prostoru samem. Pa tudi to bi morda še ne bila bogvekakšna težkoča, kajti končno se tudi dušna molekula da predstavljati tako majhna, da bi našla kje med telesnimi molekulami prostora, ki ga rabi.

---

[1] Ne gre pa, da bi pojem matematične funkcije čisto doslovno prenesli na modroslovno polje.

Drugače, ako vprašamo po bistvu tega gibanja. V kakšni zvezi — vprašamo — je gibanje dušne tvari, bodisi, da je zunanje, bodisi, da je notranje, z izpremembami neposredno danega dušnega dejstva, ki je edini objekt dušeznanstva? Ta gibanja morajo razložiti izpremembe zavesti, morajo na kakšen način pripomoči do umevanja tega, kar imenujemo misliti, čutiti, hoteti. Kajti le to je neposredni predmet dušeslovnemu raziskavanju. Po materialistovskem naziranju ti pojavi v zavesti morajo biti, ker so izpremembe na nekem tvarnem konkretu, kakor izpremembe atoma in molekul, gibanja. Toda znači li ta podmena znanstveno spoznanje? Nikakor ne — kajti, ali je mišljenje in hotenje razloženo, doumljeno, ako ga istovetimo z gibanjem? Nasprotno, nove težkoče nastanejo vsled te razlage, ker je ena neznanka le z drugo nadomeščena, ki se sploh s prvo v ničemer ne da primerjati.

Sicer se mišljenje, čustvovanje in hotenje res zaznamuje semtertja za gibanje, toda le prispodobno. Dušna dejstva so neki deji, neke izpremembe, neka delatnost, niso pa gibanje v pravem pomenu besede, to je: krajevno gibanje. Prispodoba je v tem, da pravimo, ako n. pr. o kaki stvari mislimo, razgljabljamo, da naša zavest od stopnje do stopnje iz nejasnosti koraka dalje do jasnosti, da se premika od tega predmeta do drugega, da tega zapusti in pride do drugega itd. To pa je le podobnostno predočevanje za dejstvo, da pri mišljenjskih dejih zavest vedno jasneje doumeva svoj predmet, da ima zdaj to, zdaj ono za svoj objekt. Ako pa po materialistovskem naziranju mišljenje istovetimo z gibanjem v pravem zmislu besede, se pod tem pojmom v resnici prav ničesar ne moremo predstavljati. Pomniti je treba: Vsakršno naziranje o duši se mora preizkusiti glede na svojo resničnost na neposredno danem dušnem dejstvu.[1] Neposredno dušno dano dejstvo je izraženo v pojmu: Jaz mislim, čutim, hočem. Če se to, kar pojmujejo materialisti pod gibanjem, ki ga istovetijo z dušnimi dejstvi, izpremembami, v resnici krije s tem, kar pojmujemo v besedah: mislim, čutim, hočem, potem je resnično njihovo naziranje. Toda ni tako. Predočimo to na zgledu, ki ima neovržno dokazivno moč! Če mi kdo reče: »Ti kot misleči, čuteči, hoteči — ti si zelo majhen drobec, atom, ki se nahaja nekje v možganju in katerega ti v povečani meri narišem tu na papir pred teboj: ○.« Kaj bo vsakdo na to odgovoril? Da se vkljub vsem naporom nikakor ne more identificirati s tem ○ v možganju, kar pa ne bi moglo biti težavno, ako bi Jaz bil enak temu atomu. Seveda si lahko tako stvar, kakor je narisana pred menoj na papirju (○), lahko predstavljam in si tudi lahko predstavljam, da je ta ○ nekje v mojem možganju, toda s tem, da to storim, si jo nujno predstavljam kot nekaj drugega, torej kot nekaj takega, kar je različno od mene, mislečega. čutečega, hotečega. Po pravici pravi Rehmke na koncu svojih izvajanj (20—25, § 6), da je to odločiven argument, ki staromaterialistovski pojem o duši docela ovrže kot ničvreden plod domišljije.

---

[1] To načelo je v resnici ključ, če hočemo razrešiti temeljnje dušeslovne probleme in zavrniti zmote na tem polju.

Nič manj zmotno ni novomaterialistovsko naziranje o duši *(Büchner, Vogt, Haeckel, Bölsche itd.)*, dasi izvajajo novomaterialisti svoje dušeslovno pojmovanje iz čisto drugih načel kakor stari in novejši demokričani. Novomaterialisti se razlikujejo od starih v tem, da duše ne smatrajo za nekaj konkretnega, ampak za abstrakt.[1] Na eni strani namreč uvidevajo, da se pojem »stvari«, razteznega konkreta s pojmom v dušnih dejstvih danega ne da združiti, na drugi pa v soglasju s starim materializmom razen prostorno-konkretnega nočejo poznati nobenega drugega konkreta. Kaj je torej duša, ako ni tvarna stvar in ako razen tvarnih konkretov ni nobenih drugih? Duša mora torej biti nekaj abstraktnega, določilo nekega konkreta, in sicer je po novomaterialistovskem nazoru funkcija konkreta: telo; funkcija možganja. Vse, kar je konkretno, je prostorno — tako argumentira materialist — duševni pojavi pa se ne dajo pojmovati kot raztezna tvarnost, kot »stvari«, torej morajo biti gibanje stvari, njih funkcija, njih proizvod. Stvar je v tem slučaju možganje, njega proizvod dej: misel, čuvstvo, hotenje, skratka: *duša je možganjsko gibanje.* To naziranje pa, kakor se da na prvi pogled uvideti, ni bistveno drugo kakor že ovrženo staromaterialistovsko. Ako so namreč duševni pojavi možganjsko gibanje, gibanje snovi, potem mora na vsak način biti to gibanje neko čisto posebno gibanje, kajti izvajali smo v prejšnjem odstavku, da to, kar se javi v zavesti, ni istovetno ne 1. s krajevno izpremembo cele stvari, ne 2. s krajevno izpremembo nje najmanjših delcev. Kakšne tretje vrste gibanja snovi pa si ni moč misliti. Torej je ta trditev nezmiselna. Toda materializem se dandanašnji skriva pod drugo formulo: *Duša je stvor gibajočega se možganja.* Ta trditev, ki jo postavljajo dandanašnji vsi materialisti, vede do spinozizma in je zato nepravi materializem.

Kaj znači stvor *(Schöpfung)?* Nekaj, kar je v vrsti bivajočih bitji čisto novo, tako da z dozdaj bivajočimi stvarmi nima nobenega skupnega znaka. Izkustvo stvorov v tem zmislu sploh ne pozna; če n. pr. postane kakšna stvar, ki je včeraj bila rdeča, danes črna, je ta slednji znak sicer »nov«, ni pa pravi stvor, ker ima s prejšnjimi znaki vsaj znak »barve« skupen. Le na podlagi izkustva se da čisto umstveno sklepati, da je n. pr. ves svet ustvarjen od netvarnega pravzroka. *(Končno — Neskončno.)* Drugače pa v izkustvu o pravih stvorih ni moč nikjer govoriti. Novomaterialisti pa postulirajo tako ustvarjanje, ki v tvarnem svetu ni mogoče. Tvar nove tvari ne ustvarja. Možganje je nazorni konkret, ki je prostoren in ima gotovo kakovost. Gibanje in izpreminjanje na njem je nazorno, tvarno. Zdaj pa materialisti trdijo, da ima možganje poleg teh tvarnih določil še neko netvarno, od njega bistveno različno, da producira iz sebe duševnost, da torej tvar ustvarja psiho! Drugače tudi ne morejo, ker se v istini duševni pojavi bistveno ločijo od tvarnih, in če bi to hoteli tajiti, zabredejo v preabsurdni demokritovski materializem! Čudno — ravnoisti materialisti, ki tako pobijajo »stvarjenje iz nič«, ko gre za izvunsvetovnega Boga — stvarnika, ravnoisti stavijo v izkustvenem svetu samem pravo stvarjenje iz nič! Dušno življenje, trdijo, je »imanentno, psihično določilo možganja« *(Haeckel)*, dasi je pojem materialnega, ki ima nematerialno določilo, najhujši nezmisel, ki si ga sploh ni misliti mogoče. Končno pa se tudi novi materializem razbije ob analizi neposredno danih duševnih dejstev (mislim, čutim, hočem). Ta dejstva so, kakor je bilo že večkrat poudarjeno in kakor Rehmke markantno pravi, »ultima ratio psychologiae«. Kdor z njimi pride navskriž, tega dušeznanstvo je mrtvorojeni stvor. Če je dušno dejstvovanje nujno in bistveno določilo možganja, bodisi tudi, da je netvarno določilo, potem bi bilo nujno, da bi se jaz, misleči, oziroma hoteči in čuteči jaz, moral nujno smatrati za eno z mislečim, hotečim in čutečim možganjem. Četudi bi se dalo misliti čuteče, misleče in hoteče možganje, torej netvarno udejstvujoča se tvar — kar pa je absurdno — nikoli se jaz, ki sem vendar tisto misleče, čuteče in hoteče, ne morem istovetiti s tem netvarno se udejstvujočim tvarnim možganjem, oziroma z imanentno mislečo možganjsko celico! (Primerjaj: *»Welträthsel«* od Haeckla.)

---

[1] Glej v uvodu tabeli in ondi razloženo terminologijo!

Ni čuda, da je neomaterializem polagoma sam uvidel ta nasprotstva. Da se jih iznebi, je posegel po sestavu Spinoze[1] in iz tega se je izcimil na dušeslovnem polju spinozizem. Materializem, kakor smo ga dozdaj analizirali, je silno protisloven, je pa kolikortoliko umeven zaraditega, ker je za dušno delovanje možganje nujni pogoj. Toda dejstvo, da je nekaj konkretnega (možganje) *pogoj* za dušno dejstvovanje, je čisto različno od trditve, da je dušno dejstvovanje *določilo*, funkcija, proizvod možganja! Da je slednje nemogoče, smo pravkar dokazali. Pa tudi materialisti uvidevajo, da duša ne more biti določilo tvarnega telesa, na drugi strani pa trdno stojijo na stališču, da je duša neki abstrakt, določilo. Čigavo določilo je torej, če ni določilo telesa? Odgovarjajo s Spinozo takole: Telesnost in duševnost, oboje je nekaj abstraktnega, neka akcidenca, prigodnost; tisto konkretno, substanca, čigar določilo sta, pa je *človeški individuum*. Človeški individuum kot tak ima kot substanca dve akcidenci, takorekoč dve funkciji: telo in dušo, kakor ima na primer vsaka druga stvar dve prigodni lastnosti: prostornost in kakovost (n. pr. barvo). Ti dve prigodnosti sta bistveni določili človeškega bistva in sta nujno medseboj zvezani, kakor si stvari ni mogoče misliti brez razteznosti in barvenosti, ki sta obenem povsod in vselej skupaj. (Rehmke, pag. 35 ssq.) Duševnost in telesnost nista dve realiteti, temveč le dve strani enega-inistega konkreta. Telesnost je zunanja stran tega konkreta, te substance, duševnost notranja stran iste realitete. (*Gutberlet: Kampf um die Seele*. Mainz. 1899. pag. 155 ssq. in drugod.)

---

[1] Baruch Spinoza. 1632—1677. Njegova dela: »Renati Descartes principia philosophiae« (1663), »Tractatus theologico-politicus« (1670), »Ethica

Ovreči spinozistiško naziranje, samoposebi ni težavno, in če se ga nebroj modernih dušeslovcev krčevito oprijema, to le zaraditega, ker nočejo priznati spiritualizma. Takorekoč vsled sile nekega protikrščanskega nagona nočejo priznati edinopravega in neprotislovnega naziranja, da je duša duhovna substanca, od telesne bistveno različna. Kajti, kako more ena ter ista substanca imeti dve akcidenci, telesnost in duševnost, ki sta vendar, kakor smo pri zavračanju materializma dokazali, dve bistveno medseboj različni dejstvi? Spinozisti, zlasti Fr. Jodl (*Lehrbuch der Psychologie*, Stuttgart 1896 in tudi novejše izdaje), navajajo za resničnost svojega naziranja znano prispodobo o kro-

---

more geometrico demonstrata« (1677), »Opera posthuma«, izdana od njegovega prijatelja, zdravnika Ludovika Meyer, po njegovi smrti. Spinoza je bil čistega, ljubeznivega značaja, njegovi temeljni nazori pa so silno zmotni in vzrok velikim blodnjam do današnjega dne.

govi črti, ki je, odzunaj zaznana, konveksna, odznotraj videna, pa konkavna. Prispodoba je Fechnerjeva, ki z njeno pomočjo hoče predočiti, kako more biti možganjsko delovanje odzunaj zaznano fiziološki proces, odznotraj zaznano pa duševni pojav. Prispodoba šepa na obeh nogah, če naj se poslužimo navadne sentence. Krogova črta je in ostane okrogla črta, kurva, ali jo »odzunaj« gledamo ali pa »odznotraj«! Delovanje možganjsko je in ostane fiziološko in sklicevanje na tistega tajnega opazovavca, ki nekje zavzema neko stališče in gleda proces konkreta »človek« zdaj odzunaj, zdaj odznotraj, je prazno besedičenje, porojeno iz domišljiskih podmen. Po naziranju spinozistov, ki so monisti, je fiziološki proces sam tisti, ki samega sebe opazuje, zdaj odzunaj, zdaj odznotraj, se v prvem slučaju materialno, fiziološko giblje, v drugem pa misli! Nezmisel! Spinozizem ni nič drugega nego materializem v zadregi. Natančneje bomo zavračali spinozizem, ko bomo govorili o nasprotju med *psihofiziškim paralelizmom* in *substancialno enoto.*

* * *

Staromaterialistovsko, novomaterialistovsko in spinozistovsko naziranje o duši smo zavrgli. Ostane nam spiritualistiško. Tu je točka, pri kateri pridemo z Rehmkom navskriž, in sicer zato, ker on med vsemi sodobnimi dušeslovci najdosledneje in najostreje zastopa aktualizem[1], dočim krščansko modroslovje uči slejkoprej substancializem. Razločka ni težko pojmiti. Aktualizem trdi namreč, da duša ni substanca, nekaj stalnega, trajnega, kar vzlic vsem izpremenam ostane vednoisto in na katerem se takorekoč odigravajo dušna dejstva, temveč, da dušne substance sploh ni in da bivajo le neposredno nam dani dušni deji, akti. Odtod ime aktualizem ali pa tudi fenomenalizem, ker se pripoznavajo zgolj dušni pojavi, ne pa dušna substanca, ki te pojave nosi in jih združuje v enoto. (»Kar imenujemo duhá, je le svežen ali skupina zaznav« — *Huxley:* Hume, II. c. II., pag. 64. 1886. Podobno Herbert *Spencer* — »Principi psihologije« 2. del, § 58.) Če vprašamo, kateri so ti dušni deji, odgovarja najjasneje Rehmke, ki dušo istoveti z zavestjo, z dejem zavestnosti. (*»Ist Seele, sei es unmittelbar sei es mittelbar Gegebenes, schlechthin Anderes als Dinggegebenes überhaupt, so kann dieses*

---

[1] Aktualisti so mnogi moderni dušeslovci *(Wundt, Paulsen, Höffding, Vannerus, Ziehen),* aktualizmu nasprotni so pa takozvani Herbartovci (*O. Flügel* in drugi) in seveda vsi krščanski modroslovci *(Gutberlet, Mercier).*

Andere als Undingliches [Rehmke je torej odločen spiritualist, kakor mi] *einzig und allein in dem Begriff »concretes Bewusstsein« richtig erfasst sein. Bewusstsein muss alles Seelische sein.«* l. c. pag. 66 ssq.) Iz katerih razlogov pa Rehmke zavrača substancialistiški spiritualizem, ki ga nakratko imenuje spiritualizem sploh?

Spiritualizem v zmislu Aristotelikov (sholastiki, v novejšem času *Trendelenburg*, in dr.) in Herbartovcev pojmuje, kakor smo, sledeč Rehmkovi analizi uvodoma izvajali, dušo za nekaj kokretnega, in sicer za neprostorni, duhovni konkret, za netvarno substanco. Od novega materializma in spinozizma se torej v tem loči, da dušo smatra za konkret, s spinozizmom pa v tem strinja, da jo pojmuje kot nekaj netvarnega. S starim materializmom se v tem strinja, da si dušo misli kot neki konkret, loči se pa od njega v tem, da jo ima za netvarno. Najbolje nam predočuje to razmerje tabela:

1. Je li duša konkret?

Da:	**Ne:**
Stari mater., Spirit.	**Novi mater., Spinoz.**

2. Je li duša abstrakt?

Da:	**Ne:**
Novi mater., Spinoz.	**Stari mater., Spirit.**

3. Je li duša tvarni konkret?

Da:	**Ne:**
Stari mater.	**Spirit., Novomater., Spinoz.**

4. Je li duša tvarni abstrakt (možganjska funkcija)?

Da:	**Ne:**
Novi mater.	**Stari mater., Spirit., Spinoz.**

5. Je li duša netvarni abstrakt?

Da:	**Ne:**
Spinoz.	**Stari mater., Spirit., Novomater.**

6. Je li duša netvarni konkret?

Da:	**Ne:**
Spirit.	**Stari mater., Spinoz., Novi mater.**

Zakaj torej Rehmku ni všeč netvarni dušni konkret, spiritualistiški substancializem?

Netvarni dušni konkret substancialistov, izvaja Rehmke, je samo negativen pojem, ki nikakor ne pojasni, kakšen je ta konkret dejansko. Duša je netvarna, neprostorna, netelesna, pravijo spiritualisti. Toda z nikavnimi določili ni konkret jasno določen. Ako hočem in da sploh morem razumeti zmisel nikavnega določila kake stvari, je treba, da sem preje to stvar *že* pojmil kot nekaj pozitivnega, v kakšnem njenem pozitivnem določilu, kajti le to pozitivno določilo mi dá pravico in je razlog za to, da od te stvari neko drugo določilo zanikam. Tako Rehmke pag. 26 ssq. Vsled te nejasnosti Rehmke venomer očita spiritualistom, da so v resnici materialisti, prikriti materialisti, »kryptomaterialisti«. Trdijo sicer, da je duša netvarna, ker pa pozitivno ne morejo razložiti duševnosti, dušo končno potvarijo, ponazorijo. Odgovor na tole je ta, da se s samim zanikanjem res nič jasno ne da določiti in če bi dejali samo: Duša je nekaj netvarnega, bi pod tem pojmom lahko razumeli tudi n. pr. matematično točko ali pa idejo ali kaj podobnega. Toda mi pravimo: Duša je netvarna substanca; enovita, netvarna substanca pa je nekaj čisto določenega in čeprav vsled nepopolnosti našega spoznanja nepopolno, pa vendar zadostno od vseh drugih konkretov razločenega. Vrhtega je Rehmkova trditev, da mora biti preje znano pozitivno določilo, da ga moremo potem z nikavnim razložiti, ali — jasneje, kakor on sam pravi — »da mora tisto, kar zaznamujemo kot netvarno, biti nam preje dano kot neko (pozitivno) določilo, ki nam pojasni, da je ravno vsled tega, na podlagi tega pozitivnega določila netvarno,« logično pogrešena. Pomislimo, kako je n. pr. pri negativnih pojmih: neskončno, neizmerno. Kdo bo trdil, da mora biti neskončno pred končnim spoznano kot nekaj pozitivnega, oziroma v nekem pozitivnem znaku, da se more šele iz tega izvesti pojem neskončnosti? Stvar je čisto drugačna: Opazovanje končnega in njega mej nas vede do tega, da vse meje odmislimo in tako po zanikanju končnega pridemo do spoznanja neskončnega. Ravnotako pridemo po opazovanju dušnega delovanja do spoznanja, da ne more pohajati iz telesa kot svojega subjekta. Torej mora ta subjekt biti netelesen, netvaren. Razlog, da zanikujemo tvarnost duše, je nezmožnost, da bi tvarna sila se netvarno udejstvovala, ne pa njena *že* prej v pozitivnem določilu spoznana netvarnost, kakor bi sledilo iz Rehmkovega principa. Sicer pa določi spiritualizem dušo tudi drugače veliko bolj pozitivno, kakor misli Rehmke. Dušo definiramo tudi kot subjekt mišljenja, čutenja, hotenja. Seveda bistva duše tudi ta definicija ne doumeva, toda ali ni tako tudi drugod? Dovolj, da je s tem dušnost zadostno razločena od telesnosti. Tudi tvarnost, ki jo Rehmke tolikokrat navaja (*Das Dinggegebene*), nam je v svojem notranjem bistvu nedoumljiva, in sicer mnogo bolj kot duševnost, ki nam je vendar v zavesti neposredno dana, dočim sta nam n. pr. barvitost in razteznost le posredno dani. Če jasno spoznam duševne deje, iz njih jasno spoznam bistvo duha, ki je njih počelo. Kajti, kakor deluje kaka stvar, takšna mora tudi biti, saj je bivanje adekvatni razlog za delovanje: *modus agendi sequitur modum essendi.* Iz posebnih dušnih dejev sklepati na posebno, njim odgovarjajočo dušno substanco, ni nobeno »izmišljanje«.

Dalje očita Rehmke substancialistom, da duši pripisujejo prostornost. Dušna dejstva pa so netvarna, torej morajo nujno tudi neprostorna biti. V tem oziru so, meni Rehmke, vsi spiritualisti bili materialisti, od Platona počenši do Herbarta. Celò Kartezij si je svoj »jaz mislim« predstavljal za neko substanco v možganju, saj je odkazal misleči substanci prostor in sedež v možganih. Pojmoval je dušni netvarni konkret za prostorni konkret, torej za tvarno stvar. Tu bi Rehmke čisto prav imel, ako bi 1. spiritualistom ne očital, česar niti ne učijo, in 2. ojstreje pojmil neprostornost. Kajti duša je v resnici neprostorna, ker je netvarna. Toda nasprotje med prostornim in neprostornim ni sledeče (po Rehmku): Prostorno je vse, kar je sploh v kateremkoli oziru s prostorom v zvezi. Kajti neizpodbojno dejstvo je, da so dušna dejstva v nekem gotovem razmerju do prostora, da se v njem na neki način nahajajo. Ali nima Rehmková »zavest«, ki jo on označuje za bistvo duševnosti, ali nima ta dej stika z možganjem? V prstih ali v organu vida vendar ne nastaja zavest, potrebno je zanjo možganje. Odkod to dejstvo, ako bi duša bila neprostorna v tem zmislu, da bi z njim in z gotovimi kraji v prostoru ne bila v zvezi? Kajti kakšen zmisel naj ima to? Duša je, toda ni nikjer?[1]

---

[1] »Ist Seele Bewusstsein, also kein Ding, also kein Räumliches oder Bestimmtheit des raumgegebenen Concreten, so kann sie auch keinen Ort haben; wer Ernst macht mit seinem Immaterialismus in der Psychologie, der muss zu dem Satze stehen: Die Seele ist, aber sie ist nirgends. Ich (Mensch) zwar bin hier, an diesem Ort, den jetzt mein Leib einnimmt, ich (Seele) aber bin nicht hier, freilich auch nicht dort oder anderswo, denn ich (Seele) bin Bewusstsein, und daher nirgends. Gegen diese Ortlosigkeit braucht allerdings gar nicht gesündigt zu sein in dem Worte: ich denke jetzt

Dejstvo je, da je duša netvarna, torej tudi kot duhovna substanca neprostorna, ravnotako pa je dejstvo to, da duša udejstvuje prostorno telo, oziroma na telo v prostoru deluje. Vsled tega je duša tudi v prostoru, ampak samo v toliko, v kolikor je v prostoru telo, ki je udejstvuje, je v prostoru z ozirom na telo, v katerem se javlja. Sholastiki izražajo to s tem, da pravijo: Duša ni v prostoru *per se,* temveč *per accidens* ali pa: Tvarna bitja so v prostoru *circumscriptive,* obsegajoče, duša pa *definitive,* določujoče. Obsegajoče: Telo zavzema neki prostor tako, da njega posameznim delom odgovarjajo enako razsežni deli prostora; telo je celo v celem prostoru in s svojimi deli v delih prostora. Določujoče se nahaja v prostoru duša: ona je v prostoru tako, da je ni izvun določenega prostora, a da je vsa v celem prostoru in tudi vsa v ňjega posameznih delih. Da duša na ta način ne bi bila v tvari, ki jo oživlja, ni moč dokazati in kdor to zanikuje, ta bi moral duši odrekati sploh zmožnost kateregakoli stika, kateregakoli razmerja s telesom, kakršnegakoli vpliva nanj. To pa je nezmiselno, ker je proti dejstvom. Duša oživlja telo, je telesu pričujoča, nanj deluje. Med dušo in telesom obstoja medsebojno učinkovanje. Kjer pa kaka stvar deluje, tam tudi je.[1]

Toda — kaj je tisti dej zavestnosti, ki ga Rehmke smatra za bistvo duše? Naširoko o Rehmkovi teoriji ne moremo obravnavati, ker nima splošnega pomena. Zanimiva in dosledno izvedena je v resnici, tudi zasluži, da se vpošteva, ker je skozinskozi protimaterialistovska in kaže veliko metafiziško izobrazbo pisateljevo, toda ex professo o njej razpravljati na tesno nam odmerjenem prostoru ni mogoče niti potrebno. Glavno je, da dokažemo, da je aktualizem, ki ga Rehmke zastopa, protisloven. Bistvo duše mu je dejstvo zavesti, oziroma so mu deji zavesti. Ker odklanja, kakor smo že obširno razložili, substancializem, češ, da je materialistovski, pripoznava samo deje, ki niso pojavi nobene podstati. Toda — vprašamo — ako dušni deji ne pohajajo iz

---

hier am Pulte: wenn das »ich« eben auch das Zusammensein von Leib und Seele bedeutet, dann heisst jenes Wort eben: »Dieser Mensch ist dem Leibe nach hier, und die Seele, welche mit diesem Leibe zusammen ist, denkt,« nicht aber kann damit gesagt sein dürfen, dass das Denken der Seele hier am Pulte sei.« (Rehmke.)

[1] Gutberlet: Kampf um die Seele (50—101).

dušne podstati in ako tudi niso, v čemer smo z Rehmkom edini, proizvod, funkcija tvarnega telesa, odkod so, kako nastanejo? Dejstvo je vendar, da zavest v gotovih slučajih poneha, izgine, n. pr. v stanju brezzavestnosti. Sicer je sporno vprašanje, je li so nezavestni občutki, sklepi itd., toda ni sporno vprašanje, je li so nezavestna dušna stanja, nezavestne dušne sile. Predstava n. pr., kakšna misel itd. ne izgine popolnoma iz duše, dasi se je ne zavedamo, kajti mi to predstavo lahko reproduciramo, obnovimo, iz nezavestnosti prikličemo v zavestnost. Če predstave nikoli nismo imeli, se je ne moremo spominjati. Spominjati se moremo le nečesar, kar je nekdaj v naši duši zavestno, aktualno bivalo, kar pa je, ko je iz zavesti »izginilo«, postalo nezavestno, habitualno, potencialno in se v gotovih pogojih zopet v zavesti vzbudi, udejstvi, aktualizuje. V duši ostane neki habitus, neka potenca, neka zmožnost. Sicer Rehmke z vsemi silami pobija to nezavestno potencialnost, pa z zmotnimi argumenti. Kako more zanikavati, kar je vendar neobhodno potrebno, da razložimo dejstvo spomina? Rehmke meni, da je protislovno trditi, da je duša zdaj zavestna, zdaj nezavestna, kajti kaj naj pomenja »nezavestna duševnost«? Ako nekaj izpremenljivega (duša) izgubi svoje bistveno določilo zavestnosti, mora zato dobiti neko drugo določilo, če ne, je duša prazen pojem. To je glavni argument Rehmkov. Treba priznati, da je na tem nekaj, toda le to, da je v resnici dejstvo nezavestnosti duše težko pojmljivo. Drugače pa nikakor ni res, da mora »izpremenljivo, ako izgubi kako določilo, namesto tega dobiti drugo«, vsaj v Rehmkovem zmislu ne. Ako n. pr. telo izgubi gibanje, ni treba, da bi zato drugo dobilo. Aktualna energija teles, n. pr. njih električko ali gorkotno stanje, lahko preide v potencialno energijo, napetost, ni pa treba, da bi telo dobilo, ako premine aktualna energija, drugo aktualno (Gutberlet l. c. 67). Seveda tudi ta primera šepa, bistveno pa je analogija prava. Sicer pa preko dejstva nezavestnosti ni moč iti.

Le poglejmo, kako se Rehmke s svojim dejem zavestnosti zapleta v protislovja! Kaj je dej, ki v nobeni substanci, v nobeni podstati ne počiva, ne v telesu, ne v duhovni podstati? Ali je akcidenca sploh brez podstati mogoča? Kaj je barva brez barvanega, razteznost brez razteznega, dej brez delujočega? Ali ni to pojem brez zmisla? Dejstva nezavestnosti n. pr. tudi Rehmke ne more tajiti. Zdaj je tu zavest, potem preneha. Kaj ostane?

Telo brez duševnosti. Ali si je to misliti mogoče? In če se zavest zopet vzbudi? Odkod je prišla? Rehmke mora tu poseči po panteizmu, po vseboštvu, torej po nedokazani podmeni! On pravi, da se zavest sproti vsakokrat ustvarja. To je sicer čisto dosledno, kajti, ako dušni deji niso iz materije in tudi ne temelje v kakšni dušni podstati, morajo biti ustvarjeni in sicer sproti ustvarjeni, ne samo, kadar se telo prvič oduševi, temveč tudi vsakokrat, ko nastopi po nezavestnosti zavestnost. Kdo pa ustvarja deje? Na vsak način Bog, ki ga Rehmke definuje kot »splošno, vseobčno vsezavest«. To panteistiško načelo je seveda skozinskozi zmotno. Zmota je dvojna. 1. Kako naj je končna zavest del neskončne? 2. Kako moreta končna zavest in neskončna, torej dva deja, biti en dej brez substance, ki jih nosi? (Gutberlet: *Die Psychologie,* Münster 1904, pag. 328, 29.)

Nasproti aktualizmu treba torej odločno poudarjati substancializem. Mercier, ki je eden najglobokoumnejših modroslovcev lovanjske novosholastične šole, izvaja v svoji »Psihologiji« (1906) o tem sledeče:

V življenskem aktu, deju razločujemo, kar se vegativne strani tiče, sledeče deje: Prehranjevanje, plojenje, v čutnem oziru čutno spoznanje, čutno želenje, hoteno gibanje,[1] v nadčutnem mišljenje, hotenje. Vsak izmed teh dejev se nam v zavesti javlja kot nekaj neposredno v nekem subjektu počivajočega, nekemu subjektu pripadajočega. Prehranjevanje se vrši *v nečem,* ki se prehranjuje in podobno pri vseh ostalih dejih. Zato je brezplodno prizadevanje modernih fenomenalistov (aktualistov), ki smatrajo duševno življenje le kot neko vrstenje posamičnih pojavov, poedinih dejev. (Mercier navaja znanega Hyppolita *Taine: De l' intelligence*, I. 343). Zakaj pa govorimo dosledno o nas, o naših pojavih, našem bistvu, našem jaz-u, če bivajo samo pojavi in če mi nismo nič? V resnici se življenjski akt da zaznati samo v jaz-u, v katerem se udejstvuje. Jaz ga proizvajam, jaz ga sprejemam. Ta jaz je podstat, substanca, natora, torej prvi notranji princip dejev. Fenomenalisti tej podstatnosti pravzaprav samo zato nasprotujejo, ker menijo, da substancialisti pojmujejo pod duhovno substanco nekaj mrtvega, lenega, na katerega površini se odigravajo različni pojavi. Zakaj — pravijo — posegati po nekem skrivnostnem, ki ga vendar ne izkusimo, dočim so nam dani pozitivni deji? Toda aktualisti napačno umevajo substancializem. Substancialisti nikakor ne postavljajo »delujočim dejem« nasproti »počivajoče podstati«, torej nekaj prvim čisto nasprotnega, kakor se bistvenosti A postavlja nasproti druga bistvenost B, temveč samo trdijo, da ni nobene akcidence, prigodnosti brez podstatnosti, to je, da ni mogoč pojav brez javljajočega se bitja. Saj fenomenalisti sami niso dosledni; Taine n. pr. sicer nika podstat, toda samo v besedah, v resnici razločuje tudi on n. pr. deje čutnih zaznav od »trajne možnosti čutnega zaznavanja«!

---

[1] Willkürliche Bewegung. Razločujemo namreč 1. refleksno, 2. avtomatiško in 3. hoteno gibanje. Refleksno gibanje je gibanje, ki nastopi brez vpliva teženja, oziroma hotenja, kot protigibanje, reakcija na kak zunanji mik. (Zamižanje z očmi, ako vanje pade preobilna luč.) Avtomatiško gibanje je tudi nehoteno, mik pa, ki ga povzroča, je notranji (udarjanje srca). Hoteno gibanje (willkürliche, spontane Bewegung) je gibanje, povzročeno od čutnega želenja. To gibanje je skupno živali in človeku in je nujno. Instinktivno, nagonsko gibanje dodaja hotenosti neko gotovo zakonitost in stalnost. Samohotno gibanje (freiwillige Bewegung, volontaire) je samo človeku lastno, ki ima svobodno voljo in svobodno ukazuje udom gibanja. To gibanje pa večina modernih dušeslovcev, ki so deterministi, zanikuje.

Da je jaz nekaj substancialnega, za to sta dva odločilna dokaza. Prvič nam o tem jasno priča zavest. Zavest pojmuje v vsakem življenjskem deju tisto, oziroma tistega, ki deluje, v vsakem trpljenju tistega, ki trpi. Markantno je to izrazil Tomaž Akvinski, ki pravi (*De veritate* q. 10. a. 8.): *In hoc aliquis percipit, se animam habere et vivere et esse, quod percipit, se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere.* Nemogoče nam je zaznati, ne da bi zaznavali nekaj, neko stvar. To nekaj ali obstoji samo zase, samo v sebi (»stands by itself«, kakor pravi angleški filozofski izraz), je torej podstat, ali pa to, kar zaznamo, obstoji v drugem in potem je to drugo podstat. V obeh slučajih ima spoznanje za svoj objekt substanco. Kajti, kako naj si drugače predstavljamo to, kar je izraženo n. pr. v dejih: delati, dobro se počutiti, obstojati itd., ako ni s tem združena nujno predstava nečesa, ki dela, se dobro počuti, obstoja? Nujno ti deji obstojajo le odvisno od predpostavljenega subjekta, so torej akcidence neke substance. Z občudovanja vredno filozofsko ostrostjo pravi zopet Akvinčan: *Substantia est res, cuius naturae debetur esse non in alio, accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio.* Ako hočejo aktualisti zanikavati to našo zavest, morajo reči, da nas v tem vara, toda ta ugovor, ki ga imajo vedno pri roki, kadar se pričanje zavesti ne strinja z njihovimi podmenami, ni vpoštevanja vreden. Quod gratis asseritur, gratis negatur.

Drugič: Če je človeška duša le dej, če ni nekaj različnega od svojih dejev, kako je potem mogoč spomin, odkod čuvstvo stalnosti jaz-a, odkod čuvstvo odgovornosti? Th. Fontaine (*La sensation et la pensée* 23) pravi markantno: »Če vse obstoja v samih dejih, potem smo mi le pojavi, od katerih je eden drugemu neznan; da se nam ti pojavi javljajo v zavesti kot nekaj enotnega, da moremo sploh govoriti o njih zapovrstenju, o vrsti pojavov, o »niti«, ki jih veže, je potrebno, da še nekaj drugega obstoji kakor pojavi sami; ta druga stvar, ta vez, ki jih medseboj združuje, ta princip, vsled katerega drug drugemu sledijo, kaj je to drugega, kot nepojav, nefenomen, to je, substanca, substancialni od svojih zaznav različni jaz.« In če govori aktualist Taine o »trajni zmožnosti zaznavanja«, kaj je pod tem razumeti? Če ta »trajna možnost čutnega zaznavanja« ni subjekt, ki ostane tudi, ako ničesar ne zaznavamo, in v gotovih pogojih proizvaja iz sebe čutnospominske slike prej zaznavanega, potem sploh nič ni.

Če sestoji naše dušno življenje iz samih dejev, katerih medseboj nobena podstat ne veže, potem ni mogoče razložiti trajnosti jaz-a, enotnosti zavesti. Jaz, ki danes to mislim, sem isti jaz, ki sem n. pr. včeraj mislil nekaj drugega. Če kdo dvomi, jeli njegov denašnji »jaz« isti, kakor njegov »jaz« od včeraj ali pa pred leti, ga opozorimo na jaz od ravnokar preminulega hipa. To bomo vendar lahko trdili z gotovostjo, da je »jaz« sedanjega trenotka istoveten z jaz-om neposredno pred tem trenotkom minulega trenotka. »Jaz« naslednjega trenotka pa je ravnotako neposredno združen s sedanjim. Torej moremo tudi konstatirati njihovo istovetnost. To pa velja o vseh trenotkih jaz-a. (Eksperimentalno je to dokazal W. Stern, ki je dognal s poizkusi, da naša aktualna zavest ni omejena ne en trenotek, temveč vsebuje nepretrgano-raztezni »prezenčni čas«.) Seveda se zavest v spanju, v stanju nezavestnosti itd. prekinja, toda to prekinjenje ravno dokazuje substancialno trajnost jaz-a. Kajti v stanju nezavesti ni dejev, ki bi mogli povzročiti kontinuiteto, zapovrstnost v jaz-u. In vendar samo dušno zmoteni zamorejo dvomiti o tem, ali je »jaz« po spanju isti, kakor je bil pred spanjem. Saj je vendar izguba zavesti o zapovrstnosti dušnih dejev, o zvezi preteklih dogodkov s sedanjostjo, o njih enotnosti, znak dušne bolezni, n. pr. pri blodnoveličju (megalomaniji), takozvanemu »razdvoju jaz-a« (Spaltung des Ich) itd.

Z aktualizmom sta v tesni zvezi dve posebni teoriji njegovi, asociacijska dušeslovna struja in voluntarizem. Zlasti slednje naziranje je tako razširjeno, da je prodrlo celo v moderno veroslovje in apologetiko. Zato moramo o njem obravnati posebe.

(Dalje.)

Ločitev Cerkve in države.

Spisal dr. Aleš Ušeničnik.

Svobodna Cerkev v svobodni državi. — Libera chiesa in libero stato! — to je ena izmed tistih očarljivih gesel liberalizma, ki tudi v dušah katoličanov vzbujajo simpatične odmeve. V vznesenih besedah je izrazil to simpatijo italijanski škof Bonomelli v pastirski poslanici »Cerkev in novi časi« (La chiesa e i nuovi tempi. Cremona 1906): »Demokracija se bliža na obzorju; nje prihod je nevzdržljiv in usoden; vrhovi se ponižujejo pred njo, a polnijo kotline; odpira se neizmerna ravnina. Vse države hite v veliko morje svobode; bliža se doba svobode za vse . . . Kdor pazno zasleduje socialni in religiozni tok ter proučuje težnje in duha naše dobe, ta ne more ni za hip dvomiti, da bô, preden zaide pravkar započeto stoletje, le to rešitev velikega problema (o razmerju med Cerkvijo in državo): splošno pravo; samo, a polno splošno pravo . . . Časovni razvoj je napravil mogoč, dà, nujen sistem Montalemberta in Lacordairja . . . Ta sistem bo končal ponižanje Cerkve in započel bo zanjo dobo veličine in nravne moči, do kakršne se v preteklih časih še nikdar ni povzpela . . . Ta triumf Cerkve bo največji v vsej zgodovini! . . . Jaz ljubim božjo avktoriteto in se ji klanjam, oklepam se Cerkve kakor sin matere, a ljubim tudi svobodo in imam vanjo veliko, neporušno zaupanje. Avktoriteta in svoboda sta tečaja, ki se v njih vrti vse socialno in religiozno življenje. Avktoriteta predstavlja počelo stalnosti in varnosti, sredotežno silo, svoboda pa gibajočo, sredobežno silo; njiju harmonija tvori red, napredek in prospeh...

Želim, da bi bili avktoriteta in svoboda družici, a ne po legalnih vezeh, ki so malo prida ali nič, marveč po hrepenenju in svobodni ljubezni za blaginjo Cerkve in domovine!« . . .

Čuda tudi ni, ako si katoličan zaželi svobode. Državne vezi so redko vezi ljubezni, ampak rade železni okovi sile. Država z eno roko daje, a z drugo jemlje, in druga je velika in močna. Država je varihinja Cerkve, zato pa izkuša vsiliti škofe svojega duha; država čuva verski zaklad, zato pa nastavlja župnike; država izplačuje iz tega zaklada mezdo, zato pa z žandarji nadzoruje duhovnike. Ni čuda, ako vzklikne katoličan državi in državnikom: »Imejte ljubezen, vrnite nam le svobodo! Mi nočemo privilegijev, a hočemo splošno pravo, hočemo svobodo, kakršno imajo vsi!«

Drugi sodijo, da terja ločitev Cerkve in države že samo bistvo moderne države. Demokracija je gospostvo enakosti. Vsi naj bodo torej enaki, enako pravo veljaj za vse. Nič privilegijev, nobenih privilegiranih stanov, ne privilegiranih družb, temveč splošno pravo za vse!

Še drugim se zdi, da je svoboda vir vsega napredka. Svobodno naj pôlje versko življenje in Cerkev se ne boj bodočnosti!

Lep je idealizem, lepa je svoboda — ampak če človek razmišlja dejanske razmere, se mu pokaže marsikaj drugače.[1]

Ali je pa tudi res, da moderna država terja ločitev Cerkve od države? Tako ločitev je pač dosti dosledno terjal liberalizem. Liberalizem je razbil vse družbe v atome, zato tudi v verstvu ni mogel trpeti socialne oblike. Liberalni državi se najbolj prilaga protestantizem, kjer vsak individualno veruje, kar hoče, kjer je vidna verska družba le nelogična zgodovinska tvorba. Katolicizem pa je bistveno socialen. Zato ga mora liberalna država potisniti najprej na zasebnopravno stališče, da tako razbije kolikor mogoče hierarhijo: škof ji je potem toliko kolikor navadni duhovnik, in duhovnik toliko kolikor vsak vernik in vsak vernik toliko kolikor vsak državljan. Potem raztrga lehko počasi tudi druge versko-socialne vezi; že dobi vzroke, policijsko varstvene, zdravstvene in nravstvene, da ovira službo božjo, javne obhode in shode itd.; skratka, da zaduši socialne pojave verstva, po načelu: vera je zasebna stvar.

Toda današnja država ni več liberalna, marveč plove že v socialni struji. To priča socialna politika z vsemi socialnimi reformami, ki so naravnost v nasprotju z liberalnim individualizmom. Zadružna misel meri naravnost na to, da dobe stanovske organizacije javnopravni značaj. Zakaj torej v tej dobi samo glede na Cerkev zanikavati socialno misel in se vračati k razdirajočemu liberalizmu? Ali ima mar religija za državo manj pomena kakor katerikoli drugi kulturni činitelj, da bi država pospeševala vse, le za verstvo ne bi imela nobenega zmisla? Saj celo Rousseau, oče moderne državne misli, ni mogel pogrešati za svojo ljudsko državo religije. V »Contrat social« (IV., 8.) pravi, da tudi država mora imeti neko vero, ne katoliške — to je Rousseau mrzil —, a vsaj vero, da je »Bog, vsemogočni, modri, dobri, da je vseobsegajoča previdnost, da je posmrtno življenje, kjer bodo pravični poplačani, a brezbožni kaznovani; vero, da so zakoni sveti.« Država, je dejal, ne more nikogar siliti, da bi to veroval, a lehko vsakega izobči, ki noče verovati, zakaj vera v te resnice je podlaga in pogoj socialnemu življenju. Če pa je kdo te resnice javno izpovedal, a se pokaže, da je brezbožen, tak, pravi Rousseau, »zasluži smrtno kazen, zakaj to je največji zločin, to je zavestna kriva prisega vpričo zakonov.« Res da skrajnji socializem, socialna demokracija, zopet zahteva, da se smatra verstvo kot čisto zasebna stvar, toda to zahteva radi načel, ki jih vesten socialni politik ne more vzprejeti. Socialno demokracijo je Marx postavil na materializem, zato mora biti načeloma sovražna vsaki veri. Potem pa socialna demokracija zopet načeloma hoče izravnati sploh vse razlike, razbiti vse stanove in sloje, vse v vsakem oziru zenačiti, zato zopet ne more priznavati verskim družbam javnopravnega značaja. Polegtega socialna demokracija dobro ve, da jej je edini veliki in resni sovražnik prav katolicizem, zato že taktično mora izkušati, da kolikor mogoče izloči vpliv katoliške religije in Cerkve.

---

[1] Tudi sam sem še v »K. O.«, IX. [1905], preidealno sodil o teh stvareh. — Opazka pisatelja.

Če ni res, da moderna država terja ločitev, ali je vsaj upravičeno upanje, da bo ločitev počelo novega verskega življenja? Kdo pa zahteva najglasneje tako ločitev? Ali ni sumljivo, da najglasneje vpijejo framasoni, svobodomiselci in socialni demokratje? torej tisti, ki z zakletim sovraštvom sovražijo Cerkev? Ločitev Cerkve in države je tudi v programu »Svobodne misli«. Komaj se je pri slovečí disputi o svobodi vere in vede v avstrijski državni zbornici zaslišala beseda o ločitvi, je takoj s podsmešljivo hitrico oznanil Masaryk, da bo o prvi priliki prišel s predlogom o ločitvi Cerkve in države. Pernerstorfer pa je v imenu socialne demokracije napovedal boj, dokler se ta ločitev ne izvrši. Ali ni ta prikazen sumljiva? Framasoni da bi se ogrevali za svobodo Cerkve, če obeta ta svoboda Cerkvi največji triumf? Naj verjame, kdor more! In socialni demokratje, ki še vedno po veliki večini izpovedajo Marxov sirovi materializem, prepuščajoč z Beblom »nebesa angelom in vrabcem«, ti naj gore za ločitev, ki bo dala katolicizmu novega življenja in bo vedla Cerkev do novih zmag? In svobodomiselci, ki se bahajo z ateizmom, naj iz same ljubezni do Cerkve Kristusa — Boga, zahtevajo ločitev?

A recimo, da bi se posrečilo zaustaviti nakane rdeče internacionale in združenega svobodomiselstva, ali obeta ločitev že samaposebi kakih posebnih dobrot?

Na videz pač — kaj je lepše kakor svoboda? Cerkev bi bila prosta vseh ozirov »na zgoraj«, prosta vseh birokratskih vezi, svobodna božja poslanka bednemu človeštvu! Ampak ali ne bi te svobode silno drago plačala? Omenimo samo tri stvari: zakon, šolstvo, budget.

Avstrijska država je res da l. 1868., 1870. in 1874. popolnoma samolastno, kakor da je Hegelov »prezentni bog«, uravnala svoje razmere do Cerkve. Neverjetno je, da si je drznila to država, ki ima 90% katoličanov. To je le dokaz, kako je liberalizem umel volivno geometrijo! Tudi je resnično, da vlada takrat ni hotela ločitve, ne morda iz ljubezni do Cerkve, ampak kakor je povedala v »Motivenbericht«, ker ima neki tako več vpliva na cerkvene stvari. Oboje je resnično, vendar bi bile posledice za Cerkev usodnejše, ko bi bila država raztrgala vsako vez s Cerkvijo. Država si je sicer prisvajala absolutno oblast, a dejansko te oblasti ne more uveljaviti in jo bo mogla tem manj, čim več moči zadobi ljudstvo. Pravtako ima tudi sedaj država res več vpliva na cerkvene stvari, a zato ima pa tudi Cerkev več vpliva.

Če se Cerkev loči od države, tedaj bodo med njima najprej potrgane vse vezi glede zakona. Civilni zakon in razporoka je potem nekaj čisto gotovega. Seveda bi bilo mogoče prepustiti osnovna določila o zakonu verskim družbam, a prav nobenega upanja ni, da bi država to storila. Če se oprosti vseh verstev, bo brez ozira na verstva urejala svoje stvari. Civilni zakon in razporoka pa je zlasti v naši libertinski, uživanjaželjni dobi toliko zlò, da ga Cerkev z vso svobodo ne bo mogla uspešno zmagovati. Lepa je svoboda, a množici, ki ne pozna več samozataje, je pogubna!

Usodna bi bila ločitev tudi za šolstvo. Hoteti ločitev se pravi v dejanskih razmerah hoteti svobodno šolo, t. j. šolo, svobodno vsakega verstva in verskega vpliva. Ali je upanje, da bi država prepustila šole verskim družbam? Ne! Torej šole bodo državne, brez religije, Cerkev pa naj pozida vse šole nanovo, da bode oskrbela ljudstvu verskih šol? Ali bi ljudje zmagovali ta dvojni davek, davek za državne šole in davek za verske šole? In če bi ga zmagovali, ali je še toliko heroične požrtvovalnosti v ljudstvu?

Država bi črtala tudi budget. Res zajema država iz verskega zaklada, toda verski zaklad je zelo izčrpan. V budgetu za l. 1907. je označenih izdatkov 17,922.706 K, dohodkov 6,250.565 K, torej je 11 milijonov primankljaja. Za Kranjsko je v istem budgetu 516.300 K stroškov in 66.630 K dohodkov, torej malone $^1/_2$ milijona primankljaja. Ali je mogoče še dognati, kakšen je bil verski zaklad, ko ga je država prevzela v oskrb? Težko da. In ko bi bilo mogoče, ali bi bila država voljna vrniti ga Cerkvi? Zopet prazno upanje! Torej bi zopet morali dobiti od ljudstva radovoljnih prispevkov za 11, če ne za 17 milijonov, samo pri nas na Kranjskem za pol milijona! Sedaj si pa mislimo hude čase, ki v njih živi ljudstvo, mislimo si lehkomiselno versko vnemarnost širokih slojev — ali si moremo obetati kaj drugega kakor prežalostnih francoskih razmer? — Naj nas nič ne moti, da je to vprašanje materialno in da bi utegnili take pomiselke nasprotniki izkoriščati. Mi stojimo na neomajnem stališču: Religija je prva socialna sila; zato država skrbi le za svoj interes, če skrbi za materialne pogoje, ki se brez njih tudi religija ne more socialno dejstvovati.

Le kratko smo omenili nekatere stvari. Naj razmišlja vsak sam in naj se zlasti živo umisli dejanskih razmer, potem na naj si svobodno odgovori, je li mogoče želeti si ločitve?

* * *

Ker pa smo katoličani in verujemo, da »sv. Duh vlada Cerkev božjo«, vprašajmo že, kako sodi o tem Cerkev. Dogme o tem vprašanju ni, toda nauk Cerkve ni obsežen v mejah dogem. Cerkve mora biti najbolj skrb bodočnosti, vprašajmo torej njo, si li ona želi ločitve? Vprašajmo po vrsti le zadnje tri papeže, Pija IX., Leona XIII. in Pija X. Tri trije papeži so izrazite individualnosti, lice enega je čisto različno od drugega; Pij IX., proslavljan od mnogih kot »liberalen« papež, Leon XIII. velik državnik in filozof, Pij X. živoveren goreč prvopastir. Kako sodijo torej le-ti o ločitvi Cerkve in države?

Pij IX. je zavrgel nauk:

»Cerkev se mora ločiti od države in država od Cerkve.« (Syllabus LV: Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia seiungendus est.) Seveda ne gre sklepati odtod kar kratkomalo, da je že s tem določen katoliški nauk: Cerkev se ne sme ločiti od države. Tak sklep bi bil prenagljen. Če Cerkev obsodi kako zmoto, je iz te obsodbe mogoče razbrati katoliški nauk, a ta nauk ni vsaka nasprotna trditev, temveč po logičnih pravilih le ona, ki je zavrženemu stavku protislovno (kontradiktorično) nasprotna. V našem slučaju je protislovni stavek le-ta: »Cerkev se ne mora ločiti od države,« ali: »Ni res, da se mora Cerkev ločiti od države.« Cerkev je potemtakem zavrgla načelo o ločitvi Cerkve in države, kakor da je to načelo edino pravo socialno načelo o razmerju med Cerkvijo in državo.

Zanimivo je, da je bila ta obsodba v prvotnem načrtu Syllaba ostreje izražena. Že l. 1860. je bil objavil perpignanski škof Gerbet nekak zaznamek zmot, ki ga je potem Pij IX. vzel za podlago za »Syllabus«. Tu se obsojena zmota takole glasi: »Kulturni napredek zahteva, da se osnuje država na zgolj človeške temelje brez ozira na religijo.« Pravi nauk bi bil torej: »Ni res, da kulturni napredek zahteva zgolj laično osnovo države.« Tu bi bila obsojena zmota v že nekoliko bolj časovni obliki. Ni zmotno le splošno načelo, da se mora Cerkev ločiti od države, marveč zmotna je tudi misel, da moderni čas, moderna država zahteva tako ločitev. Pij IX. ni vzprejel v Syllabus tega časovnega poudarka, vendar zveni ta časovni naglas iz okrožnice »Quanta cura« (1864), ki je avtoritiven uvod v Syllabus. Pogubna in obsodbe vredna težnja modernih političnih zmot, pravi tu Pij IX., je zlasti ta, da bi se preprečil tisti zveličavni vpliv, ki ga mora imeti Cerkev po svojem božjem zvanju ne le na posamezne ljudi, marveč tudi na narode in države, in da bi se odpravila vzajemnost in zveza med Cerkvijo in državo. »Zakaj,« pravi dalje, »mnogo jih je v naši dobi, ki izkušajo osnovati države na brezbožno in brezmiselno načelo naturalizma, češ, da bistvo moderne države in kulturni napredek zahtevata, da se država uredi in vlada brez ozira na religijo ali vsaj brez ozira na razloček med pravimi in nepravimi verstvi. Iz te docela napačne politične ideje izvajajo neomejeno svobodo ... In ker brez religije otemni in se izgubi tudi pravo pojmovanje prava in pravice in mesto nravnega prava zavzame fizična sila, odtod je, da proglašajo ljudsko voljo za vrhovni neodvisni zakon in da jim je v politiki dovršeno dejstvo samo zato, ker je dovršeno, pravo.« Tu torej Pij IX. ni obsodil samo abstraktnega načela, ampak je pokazal tudi strupeno korenino, iz katere kali v naši dobi to načelo, namreč naturalizem. Sicer pa je poudaril že Gregor XVI., ko je obsodil z okrožnico »Mirari« (1832) Lamennaisa, da izvira načelo o ločitvi Cerkve in države iz verskega indiferentizma. Pravtako je izpovedal, da si ne more obetati nič veselega ne za religijo, ne za državo, ko bi se načelo uresničilo. Katera bi bila prva posledica? Gregor XVI. je sodil, da bi se še bolj razširila kuga indiferentizma. Z Avguštinom je imenoval tako svobodo »svobodo pogube« (libertatem perditionis). Isto misel pa je izrazil tudi Pij IX., ko je obsodil v Syllabu stavek 79., ki pravi, da taka svoboda ne bi pospešila nravne in duševne izkvarjenosti ter indiferentizma.

Če vse to povzamemo, bi bil zmisel katoliškega nauka o ločitvi Cerkve in države po Syllabu ta-le: Zmotno je načelo, da se mora Cerkev ločiti od države. Mnogi moderni zahtevajo tako ločitev, ker so prepojeni z idejami naturalizma in verskega indiferentizma. Obetati pa si ni od teh teženj nič veselega. Posledica bi bila, da bi se še bolj razpasel indiferentizem.

Že iz Syllaba sledi vsaj to, da Cerkev obsoja načelo o ločitvi Cerkve in države, ker je to načelo naturalistično. Ali pa more Cerkev vsaj odobravati dejansko ločitev v gotovih časovnih razmerah? Iz Syllaba zveni, da bi taka ločitev še pospešila indiferentizem, vendar kaj odločnega Syllabus ni izrekel. Poglejmo, kaj pravi o tem papež-filozof Leon XIII.! Zopet in zopet se je veliki državnik Leon povrnil k temu vprašanju. Že l. 1880. je poudarjal v okrožnici »Arcanum«,[1] da je najboljše razmerje tam, kjer vlada harmonija med Cerkvijo in državo; tam je zares upati prave socialne blaginje. Leta 1882. je dejal v okrožnici »De animorum concordia«: »Nekateri hočejo Cerkev in državo ločiti, da bi ne imela druga z drugo nič skupnega in druga na drugo nobenega vpliva.

---

[1] Leonove izreke citiramo po zbirki: Leonis XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones aliaque Acta praecipua, vol. I.—VIII. (ed. Desclée).

Ti se ne ločijo mnogo od tistih, ki hočejo ateistično državo, in motijo se tem gorje, ker bi s tem zaprli državi najbogatejši vir blaginje. Zakaj kjer se začne majati religija, tam se začno majati tudi socialna načela, ki na njih temelji socialna blaginja... Brezbožna zmota!« Drugi pot (1884 v okrožnici »Humanum genus«) imenuje načelo o ločitvi Cerkve in države »krivično in absurdno« ter pravi, da jo proglašajo framasoni, ker so naturalisti. V sloveči okrožnici »Immortale Dei« (1885) dokazuje, zakaj ni dopustna taka ločitev. Ker so isti ljudje občani Cerkve in države in iste stvari časi spadajo v drugem in drugem oziru pod obojno oblast, cerkveno in državno (na primer šolstvo, zakon), mora biti med obema neka vzajemnost, sicer bi nastali vedni razdori in prepori. Državljan in kristjan bi bila v istem človeku med seboj razprta. Tudi druge posledice bi bile usodne: ginila bi nravna moč socialne oblasti, širil se indiferentizem, brez religije pa ni mogoča srečna država. V okrožnici »Libertas« (1888) zopet poudarja iste misli. Težnja po ločitvi Cerkve in države, pravi, da je pogubna (perniciosa sententia). Je proti naravnemu smotru družbe, saj ni smoter države le materialna blaginja, marveč država mora podpirati državljane tudi v etičnem in sploh duševnem oziru. »Državljani ne potrebujejo le vnanjih ugodnosti, temveč pred vsem duševnih dobrin. A kaj te dobrine bolj pospešuje kakor božji zakoni? Države potemtakem zataje svoj poklic in svoj naravni namen, če hočejo biti indiferentne, brez ozira do božjih zakonov... In kar je poglavitno, ali niso stvari, o katerih morata obe oblasti, cerkvena in državna, vsaka v svojem odločevati? Ker so konflikti gotovo proti božjim namenom, mora biti neki način, po katerem moreta obe zložno in skupno uravnati razmere. To slogo so po pravici primerjali edinstvu, ki je med dušo in telesom. To edinstvo je potrebno za oba; zlasti telo, odtrgano od duše, ne more niti živeti.« »Posebno v naši dobi,« — tako je pisal Leon cesarju Brazilije l. 1889. — »v dobi, ki potrebuje bolj kakor katera druga rešilnega vpliva religije, sredi vedno večje moralne in socialne bede, je skrajno nevarno in usodno v katoliške države sprejemati sistem, ki more imeti le ta učinek, da oslabi in uniči edino nravno moč, ki more še držati prebivalstvo v mejah dolžnosti. Države, ki so se spustile na ta nova pota, so morale in morajo še bridko izkušati, kako se množe zločini, rastejo nemiri in upori, kako je vsa oblast izgubila svojo stalnost, a se kupiči moralna in materialna beda«... V okrožnici francoskim katoličanom

»Au milieu des sollicitudes« (1892) imenuje zopet teorijo o ločitvi Cerkve in države »absurdno teorijo«, ker ločiti Cerkev in državo se pravi ločiti človeško in božje-cerkveno zakonodavstvo, a odkod imajo človeški zakoni nravno moč, če ne iz božjega zakona? Tako država zanika sama sebe in zataji svoj namen. V tej okrožnici je Leon XIII. tudi naravnost izrekel: »Katoličani se ne morejo dosti čuvati, da ne zagovarjajo take ločitve.«

Cerkev torej po nauku Leona XIII. ne more odobriti ločitve Cerkve in države.

Kaj tedaj, če se ločitev kljub temu izvrši? Tedaj Cerkev to trpi (tolerira) ter izkuša v razmerah, kakršne so, storiti, kar more. Leon XIII. ne prereka, da časih tako razmerje ni najneugodnejše. Leon je dobro poznal Ameriko in se veselil napredka katoliške cerkve v Zveznih državah. Priznajmo, pravi v okrožnici »Longinqua« ameriškim škofom (1895), da gre hvala za ta napredek tudi pravičnosti vaših zakonov, ki dajejo Cerkvi svobodo, da živi po splošnem pravu. Ampak to Leona ni premotilo, da bi se zavzel za ločitev. Takoj dostavlja: »Toda zmota bi bila, ko bi kdo odtod sklepal, da podaje Amerika zgled najboljšega položaja Cerkve, ali da je splošno dovoljeno ali vsaj hasnivo ločiti po ameriškem zgledu Cerkev in državo. Da namreč pri vas katoliška stvar prospeva, to izvira iz božje plodovitosti Cerkve, ki se samaposebi razvija, če je nihče ne ovira; a rodila bi mnogo več sadov, ko bi ne bila le svobodna, marveč bi jo socialna oblast in zakoni čuvali in podpirali.« Že poprej pa je v rečeni okrožnici francoskim katoličanom (1892) izrazil isto misel in zavrnil isti ugovor. »Hoteti, da se država loči od Cerkve, bi bilo logično isto, kar hoteti, naj živi Cerkev svobodno po splošnih pravicah, ki jih imajo vsi državljani. (Leon XIII. torej ne govori o jakobinski ločitvi, ki je prava tiranija, a ne svoboda!) Res je Cerkev v nekaterih državah v takem položaju. To stanje, ki ima mnoge in težke neprilike, pač nudi tudi nekatere ugodnosti, zlasti, če se zakonodavec po neki srečni nedoslednosti ne odteguje vplivu krščanskih načel. Te ugodnosti ne morejo ne opravičiti krivega načela o ločitvi, ne upravičiti njega obrambe, so pa vendar take, da je mogoče tako stanje trpeti (tolerirati), ki dejansko ni najslabše... A na Francoskem, kjer je večina katoliška, Cerkev nikakor ne sme priti v tako negotov (prekêren) položaj. Tem manj pa morejo katoličani oznanjati ločitev, ker dobro poznajo namen nasprotnikov, ki jo zahtevajo. Za te je ločitev — to dosti jasno izpovedajo — popolna neodvisnost političnega zakonodavstva od verskega; popoln indiferentizem socialne oblasti nasproti interesom krščanske družbe, Cerkve, dà, zanikanje nje biti (eksistence). Ideal teh ljudi je povrat v poganstvo!«

To so Leonovi nauki.

Poglejmo, kako sodi o vprašanju Pij X.!

V okrožnici o modernizmu »Pascendi Dominici gregis« (1907) navaja kot zahtevo modernistov tudi ločitev Cerkve in države (Status ab Ecclesia dissociandus). A *že* leto prej (1906) je izdal Pij X. okrožnico »Vehementer Nos« zoper francoski zakon o ločitvi Cerkve in države. V tej okrožnici najprej opisuje, kako se je počasi uveljavljala ločitev. Uvedli so razporoko, potem odpravili religijo iz šol in javnih bolnic, začeli jemati klerike v vojake, potem jemati redovom imetje; odpravili so s sodišč, iz zakonodavnih zbornic, v mornarici, iz šol vse verske znake in religiozne običaje, vse, kar bi spominjalo krščanstva. To so bile same stopnje, s katerimi so namenoma pripravljali ugodne razmere za poseben zakon o ločitvi. Apostolska stolica se je trudila, da bi ustavila republiko na pogubni poti. Zaman! Zgodilo se je, kar so krščanstvu sovražne sile *že* dolgo kanile. Potem pa nadaljuje Pij X.: »Da se mora Cerkev ločiti od države, to je popolnoma napačna in skrajno pogubna misel (falsissima maximeque perniciosa sententia). Prvič se ta misel snuje na socialno verskem indiferentizmu, kakor da se državi ni treba ozirati na religijo, s čimer dela veliko krivico Bogu, ki je stvarnik in ohranjevavec ne le poedincev, temveč tudi družbe in more zato biti bogočastje ne le zasebno, ampak tudi javno. Drugič je to načelo naturalistično: kakor da ni ničesar nad naravo, meri vse le po časni blaginji, ki je neposredni smoter države, brez ozira na večno blaginjo, ki je zadnji nadčasovni smoter človeškega življenja. In vendar država ne le ne bi smela ovirati teženja po zadnjem smotru, marveč bi ga morala pospeševati, ker ima ves bežni tek stvari le v njem svoj cilj. Tretjič to načelo prevrača naravni red, ki ga je Bog modro ustanovil. Ta red terja harmonijo obojne družbe, Cerkve in države. Država in Cerkev imata sicer vsaka svoj delokrog, toda ker so člani eni ter isti, ni mogoče, da ne bi nastala vprašanja, ki jih ni mogoče pravično in mirno rešiti brez vzajemnosti in zloge. Naposled pa je to načelo državi sami v največjo kvar. Brez religije, ki je najvišja učiteljica in varihinja pravic in dolžnosti; tudi država ne bo dolgo ne prospevala ne sploh bivala. Zato so rimski papeži vedno zametali in obsojali nazore, ki se tičejo ločitve Cerkve od države. Zlasti je Leon XIII. večkrat sijajno razložil, kakšna vzajemnost naj bi vladala po načelih krščanske filozofije med Cerkvijo in državo. Države, je dejal, se ne morejo brez velike krivde vesti, kakor da ni Boga, ali vso skrb za religijo odvreči, kakor nekaj, kar jih nič ne briga in jim tudi nič ne hasni. Izločiti vpliv Cerkve, ki jo je Bog sam ustanovil, iz političnega in socialnega življenja, iz zakonodavstva, iz mladinske vzgoje, iz rodbine, to je velika in pogubna zmota.«

To je sodba Pija X. o ločitvi Cerkve od države brez ozira na način, kako se je izvršila ločitev na Francoskem. Saj potem nadaljuje: »Seveda če je krivično ravnanje katerekoli krščanske države, ki se loči od Cerkve, je tembolj obsodbe vredno ravnanje Francije, ki bi bila to najmanj smela storiti!« Francijo, pravi, je apostolska stolica posebno ljubila; s Françijo je bila Cerkev združena s svečano pogodbo; način, kako se je Francija ločila, je proti vsemu mednarodnemu pravu in — ne še dosti tega — zakon o ločitvi ne daje Cerkvi niti tiste splošne politične svobode, ki jo daje splošno pravo vsem, ampak je še poln posebnih krivic zoper svobodo Cerkve. Res je tedaj načelo o ločitvi Cerkve in države na Francoskem na jakobinski način izvedeno, vendar je po Pijevih izrekih že samoposebi vse obsodbe vredno.

Ko je škof Bonomelli izdal izpočetka omenjeni list, ki se v njem ogreva za ločitev, so bili italijanski modernisti vsi navdušeni zanj. Fogazzaro je pisal tedaj: »Nikoli še ni nihče z večjo avtoriteto religiozne luči razsvetlil poti Cavourjeve ideje „Libera chiesa in libero stato“ (svobodna cerkev v svobodni državi), ideje, ki si vsebolj z zmagovalno močjo osvaja srca!« A kaj Pij X.? Pij X. je takoj pisal milanskemu kardinalu, da je »ta list obžalovanja vreden, samposebi in vsled tužnih razmer, v katerih je izšel; še bolj obžalovanja vreden pa radi žalostnih posledic.« »Velika je kvar, katero povzroči taka publikacija v množici, ki jo mamijo ideje modernega liberalizma ter niso vajeni distinkcij in subtilitet, marveč gledajo le na videzno avtoritativni vir in potem po vplivu slabih časnikov pijejo smrtonosni strup načel, ki jih Cerkev nikdar ne bo mogla vzprejeti.«

Povzemimo! Leon XIII. in Pij X. odločno zametata načelo o ločitvi Cerkve od države kot zmotno, absurdno, brezbožno, pogubno, protisocialno načelo. Ločitev, ki da Cerkvi resnično svobodo po splošnem pravu, ima nekatere ugodnosti, a tudi mnoge in težke neprilike. Polegtega so tiste ugodnosti le bolj posledice neke srečne nedoslednosti, ko država, ki je teoretično ateistična, praktično v svojih državnikih vendarle ni brez krščanskih idej. Je pa položaj Cerkve v takih razmerah vedno negotov. Tiste ugodnosti ne morejo opravičiti načela o ločitvi in tudi ne upravičiti katoličanov, da bi branili tako ločitev. Zlasti pa morajo katoličani premisliti, da ločitev zahtevajo framasoni, svobodomiselci, jakobinci, torej zakleti sovražnik Cerkve in krščanstva, ki bodo vse storili, da bi Cerkev ločili in uničili. Če se bo vsled žalostnih razmer nasprotnikov posrečilo izvršiti ločitev, bo seveda Cerkev tudi tedaj nadaljevala svoje delo in vršila svoje zvanje, kakor je je nekdaj vršila preganjana Cerkev v katakombah!

Ali je torej po Leonovem in Pijevem nauku dopustno želeti si ločitve in delati zanjo? Iz vseh okrožnic Leonovih in Pijevih zveni odločni: ne!

Ločitev Cerkve in države je kakor razporoka: Dajte svobodo teptani sužnji, to je dobro; vrnite svobodo poročeni ženi, to je zlo! Svoboda je torej nekaj lepega in dobrega, a kjer moramo pri tem govoriti o ločitvi, tam je zlò. Kjer se država loči od Cerkve, tam se je izvršil neki notranji razvoj verskega odtujenja. Država, poprej krščanska, je izgubila krščansko zavest in bi se rada odtegnila vplivu verstva; zato naj se izloči verstvo, Cerkvi naj se da zasebno pravni značaj. Država se je odtujila Cerkvi; to čuvstvo ji je mučno; zato naj se ločijo razmere, da se bo zdelo odtujenje nekaj naravnega. Namen ločitve torej ni svoboda Cerkve, ampak zločesta svoboda države! Zato pa ločitev tudi slabo jamči svobodo Cerkve. Cerkev si ne bo mogla kaj, da ne bi oznanjala evangelija, in tako bo vedno očitajoča vest za državnike, ki bi radi vladali svet po načelih machiavellizma, brez religije, brez morale. Tako pa se bo uresničilo, kar je dejal mladi francoski pisatelj G. Noblemaire (A la veille de la separation. Paris 1904): »Kaj prinese ločitev Cerkve in države? Obetate si svobodno Cerkev v indiferentni državi, to so sanje! Preganjana Cerkev v samosilni državi, to pa bo resnica!«

Take misli navdajajo pač tudi Cerkev, da po svojih prvoučiteljih zopet in zopet izjavlja: ločitve ne! In zares se je na Francoskem že strašno uresničilo, kar je napovedal že l. 1865. v francoski zbornici M. Thiers (Citat pri A. Sertillanges, La Politique Chrétienne. Paris 1904, str. 204): »Ljudje, ki bi radi ločili, kar so naši očetje vedno družili — jaz poznam te ljudi in zato trdim, ti ljudje nočejo svobodne Cerkve. Jaz ne sodim, jaz izpričujem le dejstvo: težnja liberalnih strank na Francoskem in po vsej Evropi je taka, da bo ločitev Cerkve in države vse kaj drugega kakor svoboda vesti; ne svoboda vesti, marveč najhujša tiranija!«

O zanemarjeni mladini.[1]

Spisal I. B. (Ljubljana.)

Poizvedbe so dognale, kar so že prej z žalostjo opazovali domoljubi, da je po vseh avstrijskih deželah vedno več zanemarjene in izkvarjene mladine. Poročila iz posameznih dežel slikajo v živih barvah vso bedo zanemarjene mladine. Seveda je mogoče presoditi vzroke le onemu, ki pred vsem dobro pozna socialne razmere dotične dežele. V tem oziru se moramo opirati na statistična poročila pokrajinskih, ne dvomimo, da vestnih in veščih poročevavcev. Iz teh poročil skušajmo povzeti vzroke, pojave in obseg te silne žalostne prikazni. Zakaj tu bo treba še požrtvovalnega dela, če hočemo pomagati mladini in pomagati ljudstvu. Za tako delo pa je treba najprej spoznanja!

Določimo najprej nekatere pojme!

Zanemarjen je otrok, če nima prave telesne, duševne in nravne vzgoje, bodisi, da se je vzgoja zanemarila, bodisi radi naravnih svojstev otroka samega. Posledica je, da stanje takega otroka ne ustreza niti najmanjšim zahtevam, ki jih stavi nanj življenje z ozirom na njegovo starost, stan in narodnost. Za takega otroka ne zadoščajo več navadna vzgojna sredstva doma ali v šoli, ampak je treba izrednih javnih sredstev, zavodov in podobnih varstvenih naprav. V nevarnosti (gefährdet) so mladoletni otroci, ki žive v takih okolnostih, da se je bati, da se zanemarijo. Otroci so torej lehko telesno, duševno in nravstveno zanemarjeni. V resnici je združeno največkrat vse troje in je telesno oziroma duševno zanemarjenje predpogoj nravne propalosti. Vendar je važno, — posebno če gre za to, kako odvrniti zlo, — da ločimo tri vrste zanemarjenih otrok. (Navadno se rabi namreč dandanes za vse tri vrste samo eno sredstvo — boljševalnica, kar je pa popolnoma pogrešeno in ne more izboljšati žalostnih razmer.)

---

[1] Viri za podatke in statistiko so bile knjige, ki jih je izdal I. avstrijski kongres za varstvo otrok na Dunaju 1907, zlasti prva: Die Ursachen, Erscheinungsformen und die Ausbreitung der Verwahrlosung von Kindern und Jugendlichen in Österreich, Einzeldarstellungen aus allen Teilen Österreichs mit Vorwort und Einleitung von Dr. Joseph M. Baernreither. (XVI+533.) Wien 1906. Druga knjiga obsega: Gutachten zu den Verhandlungsgegenständen des Ersten österreichischen Kinderschutzkongresses in Wien, 1907. (X+390.) Tretja knjiga obsega: Protokoll über die Verhandlungen des Ersten österreichischen Kinderschutzkongresses in Wien, 18. bis 20. März 1907. Nach stenographischen Aufnahmen redigiert vom Bureau des Kongresses. (XLVIII +317.) Wien 1907.

Zanemarjena mladina je zanemarjeni del ljudstva samega. Kar slabo vpliva na živelj ljudstva v celoti, je tudi vzrok slabega stanja mladine, je vzrok onih družabnih razmer, proti katerim se bode morala boriti vsaka resna reforma na tem polju.

Vzroki so dvojni, prvotni in drugotni; drugotni slede neposredno iz vsakega slučaja kot pojavi prvotnih vzrokov. (Zgled: Prenapolnjena stanovanja — vir nenravnosti, pohujšanja otrok — so drugotni vzrok. Gospodarske razmere — ki silijo delavca, da si najme malo stanovanje in poleg svoje družine prenočuje še kopico drugih ljudi — so prvotni vzrok zanemarjenosti mladine.)

Drugotni vzroki so največkrat le različni pojavi enega in istega prvotnega vzroka, ene in iste socialne bolezni, dasi po razliki dežela in krajev zelo različni.

Oglejmo si najprej nekatere glavne vzroke, ob katerih se zanemarja mladina.

Velika socialna bolezen, eden glavnih vzrokov zanemarjenosti mladine je moderni gospodarski proces, ki tako uničujoče vpliva na delavsko rodbino. Mož ne zadostuje sam za vzdrževanje rodbine, ampak tudi žena — mati — se mora pehati in truditi z možem vred za zaslužek.

V takih razmerah je nemogoče dobro nadziranje, nežna skrb in negovanje otrok, sploh nemogoča je vzgoja. Če pregledujemo poročila raznih krajev in kronovin, najdemo povsod ta vzrok označen kot najmočnejši vzrok zanemarjenosti. Seveda se ta vzrok kaže le bolj v krajih z razvito industrijo in delavskim prebivalstvom. Velika moderna industrijska mesta so zbirališča industrijskih delavcev in navadnih dninarjev domačinov, katerim se pridružujejo še delavci z dežele, ki iščejo kot neuki delavci v mestu boljšega plačila. Med tem proletariatom vlada nekak železni zakon zanemarjenja in degeneracije otrok. Oče je délavec v tovarni ali je navaden dninar, postreščék, kolporter itd. Mati dela v tovarni, ali je dninarica, šivilja, perica, prenaša časopise, je začasna postrežnica. Tako se zgodi, da večkrat oba, oče in mati, ostaneta čez poldne na delu in se vrneta šele na noč k rodbini. O pravi revščini v takih slučajih ne moremo govoriti, saj zaslužita skupno še precej, toda mati se na ta način odtuji svojemu edinemu in pravemu poklicu — vzgoji otrok. Obenem pa se odtujijo v teh razmerah tudi otroci staršem, ni več tistega harmoničnega razmerja med roditelji in deco, na katerem sloni vsaka prava in dobra vzgoja. Med delavskim časom so izročeni otroci v oskrbo kaki dobri sosedi; če pa dobre sosede ni, jih pa mati zapre v stanovanje pod nazorstvom starejše sestrice ali brata. Mislimo si zraven še zaduhlo sobo in nesnago, ki vlada v njej! Otroci oslabe na ta način ne le telesno, ampak tudi duševno. Pohujšajo lehko drug drugega. Pravilno obiskovanje šole je nemogoče, starši pa med prostim časom ne morejo zadostiti vzgoji.

Toda to bi še bilo. Nekateri starši pa prepuste ta čas svojim malim prosto zabavo na ulici. Tu na ulici pa se začne zanje prava šola zanemarjenosti, to je tisti miljè, ki je nevaren za otroke, da se zanemarijo in docela pokvarijo. Na ulici pridejo v dotiko z *že* pokvarjenimi otroci, in ker je pokvarjenost kakor nalezljiva bolezen, se je nalezejo tudi sami. Nauče se vsega, samo tistega ne, kar bi jih vzposobilo za poznejše pošteno *življenje*. Začnejo s tem, da si prislužijo par novčičev s kakim majhnim delom, nadlegujejo ljudi, mečejo kamenje, zbirajo se v male rokovnjaške družbe, lakota jih sili k beračenju in jih uči krasti, dekleta se vdajajo prostituciji, šola jim postane deveta briga, poskušajo tudi *že* ropati in sodelujejo pri vlomih itd. Ob takem počenjanju izgube veselje do dela, ki je podlaga poštenega *življenja*.

Povsod, kjer so industrijski kraji in razmere take, da mora tudi *žena* z možem delati izvun domače hiše, da vzdržita družino, je dana podlaga zanemarjanju otrok. Seveda se zanemarjenost in pokvarjenost mladine v označenih razmerah v malih krajih ne kaže v tako groznih pojavih, kakor recimo na Dunaju ali v drugih velikih mestih, vendar razmeroma je povsod isti proces, ker je vzrok isti.

Poglejmo sedaj stanovanjske razmere takih delavskih družin. Mala plača jih sili, da najmo najmanjša stanovanja, ki obstoje največkrat iz enega samega prostora. Ta prostor je obenem kuhinja, jedilnica in spalnica! V tej edini sobi biva torej vsa družina. Sedaj si pa mislimo, kakšne posledice ima to skupno bivanje otrok, posebno že bolj odraslih, s starši ponoči in podnevi pri morebitni neprevidnosti staršev na nravno, posebno seksualno vzgojo otrok! Še huje je pa, če starši, bodisi iz lakomnosti, ali pa tudi, ker zavoljo bornega plačila ne zmorejo sami razmeroma visoke najemnine, oddajo morebitni prostor še tujim prenočevalcem in sicer obojega spola! V takih »massenkvartirjih« je pohujšanje mladine neizogibno! Že dorasli otroci obojega spola spijo večkrat na isti postelji skupaj! Kar pripovedujejo poročila v tem oziru, je strašno! V eni sami sobi prenoči večkrat do 20 oseb različnega spola in starosti.[1]

Taka stanovanja so pa tudi izvor »proletarskih« bolezni, tuberkuloze i. dr., ki se pa lotijo tudi neproletarcev! Tesno stanovanje sili otroke na ulico, kjer se pokvarijo. In če je tudi recimo mati doma, mora otroke nehote spustiti na ulico, da se vsaj malo pregibljejo in prezračijo.

O slabih stanovanjih nižjih slojev se pritožujejo poročila iz vseh krajev in kronovin. Da je pa tudi pri nas na Kranjskem dosti takih stanovanj, kjer ždi in spi vsa družina v eni sobi, ker dveh ni, je gotovo vsakemu znano, kdor je opazoval stanovanja v svojem domačem kraju, posebno delavska v industrijskih krajih.

Vse to so še bolj normalne razmere. Toda kaj pa, če zboli mati ali oče, če zgubita eden ali drugi ali pa celo oba delo? V tem slučaju ni mogoče opisati materialne in nravne bede otrok.

S slabimi stanovanjskimi razmerami, nekoliko tudi s pičlo plačo je združen alkoholizem delavstva. Tudi delavec je človek, ki ljubi udobnost, mir, prijazno sobico, veselo zadovoljno družino, prijeten počitek ponoči! Razmere, kakor smo jih opisali, mu ne nudijo tega, zato si išče nadomestila v gostilni — pri alkoholu. Iz gostilne vrtoglavi domov in na dnevnem redu je prepir ali celo pretep z domačimi. Otroci se pri prvih izbruhih sirovosti še s strahom skrivajo za materjo. Sčasom pa se privadijo pijanega, sirovega očeta, zgine pa tudi vsaka ljubezen, spoštovanje in pokorščina.

To so posledice gospodarskih razmer, v kojih živi delavec, posebno industrijski delavec. Velikanski industrijski napredek na eni strani, katerega žrtve so na drugi strani največkrat otroci delavcev! Materializem uduši v delavcu tako idealno, lepo, nežno skrb za boljšo vzgojo mladine! Dokler so razmere industrijskih delavcev take, da silijo tudi ženo v boj za obstanek družine, toliko časa bo zanemarjenost otrok v teh slojih kljub mogoči intelektualni izobrazbi neizogibno le napredovala!

---

[1] Poročevavec s Češkega navaja slučaj, ko je 13 oseb razne starosti in spola imelo na razpolago samo tri postelje! Poročevalec iz Trsta navaja več slučajev, ko so v isti postelji prenočevali starši in še dva ali trije otroci, tudi nad 10 let stari.

Kar store med industrijskim delavstvom gospodarske razmere, to učini pri nižjih slojih uboštvo sploh, ki je torej drugi glavni vzrok zanemarjenosti mladine.

Revščina, ki tlači nižje sloje, ne le v mestih, ampak tudi prebivalstvo na deželi, je velik vir telesne in duševne onemoglosti in pogube otrok. Skoro vsa poročila navajajo med glavnimi vzroki zanemarjanja uboštvo med ljudstvom. Referent s Solnograškega n. pr. pravi, da, kjer je zanemarjenost otrok razširjena, tam so ponajveč krive ubožne razmere dotičnih krajev. Isto je na Koroškem. Prav posebno pa velja to za našo deželo. Milčinski poudarja v svojem poročilu, da je revščina na Kranjskem glavni vir zanemarjenosti.

Revščina je, ki ne pripušča staršem, da bi se posebno brigali za dobro vzgojo svoje dece; revščina sili mlade revčke k prosjačenju in jih uči krasti, in revščina največkrat požene otroka izpod domače strehe v tuji svet iskat si s svojimi slabimi močmi prezgodaj kruha in eksistence. Z revščino je pa v zvezi lehkomiselno življenje in pa pijančevanje.

Dva vzroka, ki smo jih omenili dosedaj, slabe socialne razmere, ki silijo oba roditelja k trudapolnemu delu za obstoj družine, in pa splošno uboštvo nižjih slojev, sta dve socialni rani, kateri popolnoma zaceliti je skoraj nemogoče. Zato pa tudi ne smemo zvrniti v teh razmerah vse krivde zanemarjanja na starše. Mnogo je gotovo staršev, ki bi radi dobro vzgojili svojo deco in poskrbeli zanjo, pa jim je nemogoče v razmerah, v katerih žive.

Preidimo torej k vzrokom zanemarjanja, ki tiče v starših samih.

»Vsak otrok potrebuje skrbne, ljubeznive, potrpežljive postrežbe in vzgoje, ki se zaveda svojega cilja. Tako vzgojo pa moreta preskrbeti otroku le oče in mati, ki se zavedata svojih dolžnosti in jih harmonično izvršujeta. Pomanjkljivost, večja ali manjša brezbrižnost v tem oziru, je otroku nevarna, da se zanemari ali pokvari.« (Milčinski.)

Žalibog je veliko število staršev, ki se ne zavedajo svojih dolžnosti ali jih pa zanemarjajo. Da se starši svojih dolžnosti včasih ne zavedajo, je kriva nevednost, katero zaznamuje referent za Kranjsko kot drugi vzrok zanemarjenja otrok. Zlasti materam treba pouka, temeljitega, dobrega, pravega pouka!

So pa tudi starši, ki vedoma zlorabljajo svoje otroke in store s tem vse, da se zanemarijo. Največkrat so to brezskrbne eksistence, ki uživajo lehkomišljeno življenje brez nravnih načel, brez vesti. Zavest dolžnosti jim je popolnoma tuja, do svoje dece pa si prisvajajo neomejene pravice! Starši, ki žive od beračenja, tatvine, prostitucije, vadijo deloma s slabim zgledom, ali pa tudi s silo svoje otroke v podobnem življenju. Taki brezvestni ljudje izrabljajo otrokove telesne moči, da opeša mladi organizem. Preoblože jih doma z delom, sami pa pasejo lenobo. Pošiljajo jih na ulico, da si služijo z beračenjem, tatvino, prostitucijo kruh, katerega dobe pa šele tedaj, ko so se nasitili starši. Šolo obiskujejo taki otroci neredno, če jim ne branijo starši še nalašč v šolo. Največ pač trpe v tem oziru nezakonski otroci. Če se omoži mati, kako so ji vendar taki revčki vedno odveč, in če se jih ne more znebiti zlepa, jih trpinči z delom, izrablja njihove moči s stradanjem, tepenjem, tako da se skušajo mali nesrečneži večkrat s samomorom rešiti take vzgoje!

Veliko družin je, ki se naravnost žive od tega, kar jim priberačijo otroci! Največkrat pa porabi oče priberačen denar za pijačo![1]

Starši, ki smo jih opisali sedaj, so res nekak izvržek človeštva in zato vendar le bolj redki. V večjem številu se nahajajo le po večjih mestih med proletariatom.

Poleg teh je pa vendar še veliko število staršev iz vseh slojev, ki so več ali manj krivi zanemarjenja svojih otrok. Skoro vsa poročila šibajo lehkomiselno življenje staršev, ki s slabim zgledom, z nepazljivostjo, z grdimi dejanji prezgodaj vzbude v otrocih poželjivost in so tako vzrok nravne propalosti otrok.

Veliko pripomorejo v tem oziru že preje omenjena prenapolnjena stanovanja. Tu hočemo opozoriti na neko nevarnost, ki se tudi pri nas na kmetih nahaja. Nedorasli otroci spijo večkrat skupaj na eni postelji, razentega pa še v majhni, zaduhli, vlažni sobi, da je poleg nravnosti tudi njih zdravje v nevarnosti. Ko fant ali deklica nekoliko dorasteta, prideta med družino, med hlapce, oziroma dekle, katerih medsebojno občevanje ni vedno najdostojnejše, in se v tej druščini okužita. Po nekaterih krajih imajo pa še to razvado, da spijo nedorasli otroci v isti sobi z družino, fantje v sobi za hlapce, dekleta v drugi za dekle. Fantje se od hlapcev navadijo ponočevanja in pijančevanja.

---

[1] Poročevavec s Kranjskega poroča sedem slučajev, v katerih so starši otroke prisilili prosjačiti. Samo v dveh slučajih je bila res revščina vzrok, v petih slučajih je pa oče — žganjar — zapil priberačeni denar.

S tem smo zadeli na malodane glavni drugotni vzrok zanemarjenosti mladine — pijančevanje, alkoholizem staršev. Sicer smo omenili že preje nekoliko ta vzrok, toda tu si ga moramo ogledati bolj natanko!

Oče pijanec, mati pijanka, včasih oba, kakšni bodo otroci takih staršev? Največkrat so otroci pijancev že od rojstva pohabljeni na telesu, velikokrat so duševni revčki, vedno pa v nevarnosti, da se zanemarijo. Kaj pa zgled staršev pijancev? Prizori prepirov in pretepov med roditeljema, kletvine, grde besede, nespodobna dejanja se z vso silo vtisnejo v mlado, dovzetno otrokovo domišljijo in mu jo skvarijo. Ko pride do spoznanja, se mu zopet obude in silna nravna eneržija je potrebna — da se odpravijo brez zlih posledic.

In če bi pustili starši - pijanci vsaj svoje otroke pri miru z alkoholom! Toda tudi tega ne. Pač pa vidimo, da starši, posebno očetje, ki radi zahajajo v gostilne, jemljo sabo posebno fante, češ, da se fant privadi pijači! V gostilni se tak otrok gotovo pohujša, ko mora poslušati kletvine, prepire, grde besede, vidi pretepe in nespodobno vedenje.

Drugi zopet ponujajo otrokom že v zgodnji mladosti žganje, da jim zaduše in omamijo čut lakote. Preglejmo poročila!

Poročevavec solnograške dežele toži, da vpliva zlasti uživanje alkohola zelo na razbrzdanost in pokvarjenost otrok, posebno ko otroci uživajo že v mladih letih doma alkohol.

Tirolsko poročilo stavi med vzroki zanemarjenosti mladine alkohol na prvo mesto in pravi, da niso redki starši, ki takorekoč rede svojo deco z alkoholom. In pri nas na Kranjskem? Poročevavec je označil alkoholizem kot tretji glavni vzrok zanemarjenosti. Na Koroškem devajo posebno kmečki starši med poljskim delom otrokom, katere jemljo seboj na delo, v mošt ali žganje pomočen zamašek v usta, da jih omotijo in pripravijo v nekako omotično spanje. Poročevavec za Koroško navaja sploh alkoholizem ne le kot vzrok, ki kvari mladino telesno in duševno, ampak ki je nevaren prihodnosti ljudstva samega! Veliko zlo so posebno po deželi vedno množeče se branjarije, kjer se dobiva povsod tudi žganje. In pri nas, ko je v gotovih krajih v vsaki deseti hiši kotel? Na Koroškem pride na vsako osebo 7·1 *l* žganja!

Češki poročevavec posebno poudarja zli vpliv, ki ga ima vse, kar otrok vidi in sliši pri pijanih starših, na njegov nravni propad.[1]

Posebno zgube otroci do staršev-pijancev vso ljubezen in spoštovanje, starši pa svojo avktoriteto. Izmed 316 gojencev zavoda za poboljšanje mladoletnih otrok v Brnu na Moravskem je bil pri 35 zanemarjenih vzrok: alkoholizem staršev. V drugem takem zavodu na Moravskem je bilo izmed 123 deklet 15, in izmed 549 fantov 93 zanemarjenih vsled pijančevanja staršev.

Poročevavec iz Trsta pripoveduje, da jemljo pijanci otroke nežne starosti seboj v gostilne. Istotako tudi goriški referent, ki trdi, da so sicer slovenski okraji glede zanemarjenosti otrok boljši kakor laški, da je pa vendar v slovenskih okrajih razširjeno pijančevanje s svojimi slabimi nasledki. V tolminskem okraju je šola, v kateri je bilo izmed 57 otrok samo 5 takih, ki niso pili žganja! V Istri je alkoholizem velikokrat vzrok zanemarjenosti. Tudi v Dalmaciji se otroci privadijo kmalu selski krčmi, kjer se navadijo pijančevanja, grdega govorjenja in vedenja.

Za pijančevanje kot vzrok zanemarjenosti sem nalašč navedel poročila skoro vseh kronovin. Iz njih razvidimo, kako se je alkoholizem kot strašna bolezen zajedel v ljudstvo. Nasledki se posebno kažejo — in že zelo nevarno — pri otrocih, ki jih alkoholizem staršev žene v pogubo.

Ne majhen vzrok zanemarjenosti otrok je tudi verski indiferentizem staršev, še bolj pa nekrščanska socialna načela nekaterih strank in njenih pristašev.

Kako oskrunijo brezverski pogovori staršev tako lepo, čisto in nedolžno otroško dušo! Nekateri starši še nalašč v tem oziru kvarijo otroke, prepovedujejo jim hoditi v cerkev, prejemati svete zakramente. Otroci postanejo mrtvi na duši, brezbrižni, sovražni cerkvi in duhovnikom.

Le prepogosto tožijo poročila, kako gine med ljudstvom, ne le med inteligenco, temveč tudi med delavstvom, posebno onim, ki je zaslepljeno po razdiralnih, brezverskih načelih socializma, vsak čut za versko življenje, širi se pa brezboštvo in nevera, upor in sovraštvo do vsega, kar je sveto. Da je nemogoča dobra vzgoja v takih razmerah, je jasno.

---

[1] Enajstleten deček je imel spolno razmerje s sedemletno deklico. Ko ga učitelj vpraša, zakaj, se je pokazalo, da je bil vsega vzrok zgled staršev. Taki slučaji so mogoči tudi drugod, ne le na Češkem.

V delavskih krajih, kjer otroci takoj po izstopu iz šole dobe delo, preže nanje agitatorji socialnih demokratov, pri delu jim prigovarjajo sodelavci, ni čuda, če se toliko mladih delavcev zgubi. Če pa je bila še vzgoja takega mladega delavca, posebno verska vzgoja, bolj mlačna, potem je navadno zgubljen za dobro stvar. Tukaj omenimo tudi, kako se navadno preveč izrablja delavska moč mladine. Komaj čakajo starši, posebno če jih tare revščina, da otrok nekoliko odraste, in takoj ga pošljejo med svet, da si poišče dela in jela. Koliko takih mladih delavcev se pokvari telesno s pretežkim delom, še bolj pa jih duševno pokvari slaba družba izprijenih tovarišev, zlasti skupno pijančevanje in spolni ekscesi.

Vzrok zanemarjenosti je lehko tudi manjvredno telesno ali duševno stanje otrok samih. Težko pa je za vsak posamezen slučaj dognati, kje je vzrok otrokove posebno duševne nenormalnosti. Največkrat je tu vzrok prirojena degeneracija. Duševno stanje staršev vpliva lehko na potomstvo. Nenormalni so otroci, ki imajo n. pr. razne manije, kleptomanijo, piromanijo, nagnjenje do spolnih izgredov i. dr . . .

Še en vzrok, ki je več ali manj v zvezi s starši, je žalostno stanje sirot in pa nezakonskih otrok.

Postava zahteva za siroto varuha, ki naj skrbi za osebo sirote in opravlja njeno premoženje. Toda kako rado se zgodi, da varuh ne pazi na svojega varovanca, ampak ga prepusti usodi zanemarjene mladine. Tudi je včasih težko dobiti varuha, ker se vsak brani tega nadležnega posla. Nazadnje ga prevzame sicer nekako prisiljen, toda nič se ne zaveda dolžnosti, ki so združene z varuštvom. Nezakonski otroci so posebno številni na deželi, na kmetih.[1] Mati, uboga delavka v kaki tovarni, ali pa revna dekla, ne more seboj jemati otroka na polje, v tovarno, pusti ga brez posebnega naročila doma oskrbi, kakršna je pač mogoča v tistem kraju. Če pa tudi taka ‚oskrba‘ ni mogoča, odda otroka na ‚rejo‘, in sicer tja, kjer je treba malo plačati! So ljudje, ki se žive od ‚reje‘ tujih otrok, katerih imajo včasih lepo število na reji. (Na Koroškem v enem slučaju osem otrok.) Kako pa jih vzgajajo in skrbe zanje, kaže zanemarjenost teh otrok in pa pogosti slučaji smrti rejencev.[2]

---

[1] Iz tega pa ne sledi, da je nemoralnost na kmetih večja kakor v mestih!

[2] Neko nižjeavstrijsko sodišče poroča, da je moralo postopati energično, da ni dobila gospodinja, pri kateri je zaporedoma pomrlo pet rejencev, novih moči. Drug slučaj z Dunaja: Pri neki gospodinji so našli dva rejenca, zanemarjena dečka iz boljše družine, ki jih je oddala na rejo, da je imela sama lehko tuje na reji!

Reditelji izrabljajo take rejence, kar se da. Poročilo Koroške podaja statistiko o 930 otrocih, ki so bili na reji pri tujih družinah. 807 teh otrok je preiskal zdravnik in pri 110 je konštatiral slabo telesno stanje. Izmed teh 930 otrok jih je imelo samo 286 znanega varuha! 824 je bilo nezakonskih, 106 zakonskih. Starost največ od 1.—2. leta. Zlasti se potegujejo, dostavlja poročevavec, samice, ki se boje dela, da dobe otroke na rejo, da se žive od njih. Tudi na Štajerskem je veliko takih krajev, kjer se posamezne družine žive od najdencev, katere jim pošiljajo na rejo iz Gradca ali Dunaja. V Dalmaciji je pet najdenišnic, ki oddajo otročiče na kmete v rejo. Revne kmečke družine najrajši sprejemajo najdence teh zavodov. Na ta način dobe vsaj nekaj gotovine v roke!

Plača za rejence je pičla. Za otroke do 2. leta na mesec 7 K 20 h, od 2.—5. leta po 5 K 50 h, od 6.—8. leta po 4 K 20 h in od 9.—10. leta po 2 K 10 h na mesec. Na Češkem se odda rejenček tudi za 20—30 K na leto!

Mogoč je slučaj, da vzljubijo reditelji rejenca in ga vzgoje kot svojega, toda večinoma se smatra rejenec le za vsiljenca in se ž njim tudi po tem ravna. In če preneha vir rednega plačila, mora revček neusmiljeno od hiše. Usmiljenje s temi otroci ima največkrat smrt, ki reši mnogo teh revežev, kar je obenem tudi dokaz za slabo ravnanje z rejenci. In če otrok tudi ostane pri materi! Če se mati ne poboljša, ampak nadaljuje svoje nemoralno življenje, ali ni popolno naravno, da se pokvarijo in zanemarijo tudi že nekoliko odrasli otroci?

Na Kranjskem je beda nezakonskih otrok, kakor se razvidi iz poročila, velika. V prvi polovici l. 1900. je od 203 nezakonskih otrok (toliko jih je imel poročevavec v evidenci) umrlo 42 otrok.

Nad polovico jih je bilo v reji pri tujih ljudeh, posebno na deželi pri kmetih, kjer so največkrat pastirji in si tako že v zgodnji mladosti služijo svoj kruh, da niso več v nadlego svojim materam.

Velik, zelo izdaten vzrok zanemarjenosti mladine je umazano slovstvo, nenravne slike in fotografije (akti), časopisi s svojimi groznimi ilustracijami in nesramnimi anonsami, pornografija sploh, ki v vseh mogočih oblikah preplavlja književni trg in je dostopna v vseh oblikah tudi mladini, otrokom za par vinarjev.

Prezgodnja spolska razbrdanost, ki se kaže v vsej rafiniranosti posebno pri propadli mladini, intelektualna in nravna propast so posledice umazanega slovstva. Še hujše so včasih posledice: grozne, mučne bolezni, norost, samomor.

Dosedaj smo govorili o vzrokih zanemarjenosti, ki so takorekoč bolj privatnega značaja, toda tudi nekatere javne naprave, oziroma njihova pomanjkljivost, imajo svoj precejšen delež pri zanemarjenosti mladine.

Največja pomanjkljivost javnih naprav za varstvo mladine je pač ta, da takih naprav sploh ni. Rekli smo, da zanemarjenim otrokom ne zadošča rodbinska vzgoja, ampak da jih je treba odstraniti iz okolice, ki je zanje nevarna, in jih vzgajati v zavodih. Če pa pregledamo poročila, vidimo, da je premalo zavodov, ki bi odgovarjali številu zanemarjene mladine. Drastičen slučaj. Na Nižjeavstrijskem je statistično dognanih (1907) 14.500 zanemarjenih otrok. V raznih zavodih, kamor bi moralo teh 14.500 otrok, pa je praznih samo 1000 mest, od katerih je še precejšnje število zasedenih od nedomačinov!

Naša Kranjska sploh nima nobenega zavoda za zanemarjeno mladino, razen pred par leti ustanovljenega salezijanskega zavoda, katerega je pa ustanovila krščanska ljubezen.[1] Toda sprejet more biti v ta zavod le tak otrok, ki ima sam denar, ali za katerega plačujejo starši, oziroma kak dobrotnik. (Občina?) Sirotinska sodišča težko spravijo kakega svojega varovanca v ta zavod ravno radi financielnih razmer.

Zanemarjenje otrok se kaže telesno, duševno ali nravno. Druga pomanjkljivost javnih naprav za varstvo otrok je, da hočejo rešiti vse tri vrste skupno in se zato prav nič ne ozirajo na to, da n. pr. samo duševno zaostali zanemarjeni otroci ne smejo priti v dotiko v zavodu s takimi skupaj, kateri so zgubili že zdavnaj ves nravni čut. Taki zavodi so boljševalnice za zanemarjeno mladino. Tu notri spravijo vse tri vrste zanemarjencev skupaj, da se med sabo še bolj pokvarijo. In tudi v te zavode je težko spraviti otroka. Neki učitelj z Dunaja trdi, da je lažje spraviti otroka v Terezianum kakor v boljševalnico! In stroški so zopet pri teh zavodih velika ovira. Razmere najbolj pojasni sledeče dejstvo: sirotinsko sodišče je moralo pro forma kazensko obsoditi svojega varovanca, da ga je spravilo brezplačno v boljševalnico.

Pri nas je z deželno prisilno delavnico zvezan oddelek, ki predstavlja neke vrste boljševalnico, lažje bi rekli pohujševalnico.

---

[1] »Marijanišče« v Ljubljani, ustanova Vincencijeve družbe, ki že celo vrsto let tako blagodatno deluje, pravtako Lichtenturnov zavod za deklice, vzprejemata le sirote, ki še niso sprijene, delujeta torej preservativno.

Tudi v ta zavod se pride težko, če ni bil kandidat kazensko obsojen, ker ti so prosti šolnine. Številke jasno kažejo, kakšno poboljšanje se doseže v tem zavodu. Od l. 1898.—1902. so izpustili iz tega oddelka za korigende 23 korigendov, ki so pripadali ljubljanskemu sodnemu okraju. Izmed teh 23 samo štirje niso zopet padli in še o teh štirih se ne ve, ali so med tem časom umrli ali pa šli v tujino!

Tretja pomanjkljivost javnih naprav je slaba organizacija pupilarnih sodišč. Ta sodišča se brigajo le bolj za imovinske razmere svojih varovancev, malo ali pa prav nič za njihov telesni ali duševno-nravni blagor. Tudi ne poskrbe vsaki siroti ali nezakonskemu detetu varuha, in sicer varuha, ki bi bil res otrokov varuh, ne pa kvarljivec.

Javne naprave so tudi šole. Četrta pomanjkljivost javnih naprav je slaba vzgoja v šolah. Šola naj bi nadaljevala delo staršev, in vendar ga večkrat le podira. Splošna napaka našega šolstva je, da se briga le bolj za intelektualno izobrazbo malih, malo ali pa nič za moralno vzgojo. Šola je vedno bolj učilnica, a vedno manj vzgojilnica! Prava krščanska vzgoja gine iz šol! In če dobimo še svobodno šolo, potem si vsak sam lehko predstavlja posledice, ker *že* Luther je vedel, da kdor ima šolo, ima ljudstvo!

Našteli smo nekatere vzroke, ki so ali neposredni vir zanemarjenosti mladine, ali pa vsaj nevarni, da se mladina ob njih okuži, pokvari in tako zanemari. Poznanje vzrokov je zelo potrebno, če hočemo pomagati ubogi mladini.

K poznavanju in razumevanju zanemarjenosti utegne pripomoči tudi to, če vemo, na kak način se navadno pojavlja, kateri so simptomi zanemarjenosti.

Splošno so pojavi povsod enaki, razlika je le v tem, da je po nekaterih krajih več priložnosti, po drugih manj in se potem zanemarjenost kaže ali le v par oblikah ali pa v najrazličnejših izgredih.

Kaže se zanemarjenost v kriminalnih in nekriminalnih pojavih, to se pravi, mladi reveži pridejo v dotiko s kazenskim zakonom ali pa ne. Težko se ločita ti dve vrsti zanemarjenosti, ker sta ponavadi obe združeni.

Nekriminalni pojavi, združeni s kriminalnimi so: telesna nesnažnost in zanemarjenost v obleki, lenoba, mržnja in strah pred delom; pohajkovanje (tudi ponočno) v zvezi z opuščanjem šolskega pouka, beračenjem, krajo, lažnivostjo; sladkosnedenost. Zanemarjeni otroci so nepokorni, trmasti, uporni, brezverni, vesele se povzročene škode, so brez sramu in kesanja po storjeni hudobiji, trpinčijo živali, njihova sirovost jih stori neobčutljive za bedo drugih, katere sovražijo. Drugi pojavi so: alkoholizem in nikotinizem, prezgodnje spolno občevanje, razbrzdanost, nečistost in pri dekletih prostitucija.

Kriminalni pojavi so tatvina, goljufija, pretep in telesna poškodba, tudi uboj, požig, delikti nenravnosti.

Žalosten izvunkriminalen pojav so množeči se samomori otrok.

Splošno je gotovo, da prevladujejo po številu in intenziteti nekriminalni slučaji, torej se mora skrb za mladino obračati na tiste pojave, ki ne pridejo v nasprotje s kazenskim zakonom.

Beračenje, postopanje, opuščanje šole so najbolj pogosti nekriminalni slučaji, dočim je največ kriminalnih slučajev prestopkov proti tuji lastnini.

Zanemarjena mladina pozna tudi moč skupnosti, pozna organizacijo. Po velikih mestih se družijo taki otroci v družbe, da skupno vrše svoj posel. Po vseh velikih mestih so družbe otrok, ki se žive od zaslužka, ki ga dobe pri prenašanju malih stvari, ali pri kakem drugem malem opravilu, ali pa tudi po tatvini in drugih podobnih nepoštenih sredstvih. Navadno so udje teh družb dolžni še svoj šolski davek. Take organizacije imajo tudi svoja imena. Na Dunaju n. pr. se imenujejo »Platten«. »Platten« pomeni prenočiti na prostem. Oglejmo si n. pr. delovanje dunajske »Platte«. Vsaka »Platte« ima svojega poglavarja, ki je še podložnik šolske postave, da mu ne moreta blizu ne policaj niti sodnik. Mladi »platlerji« slone ob vogalih mestnih ulic, kadeč španjoleto in pazno motreč, kje bi se dalo kaj unesti. Če ni prilike, začne mali pobalin nadlegovati pasante. Seveda, marsikdo gre mimo in se ne zmeni zanj, kak sangvinik pa se razjezi in prične vpiti nad fantičkom. Ta je pa že pripravljen. Hitro zabrlizga na prste in kakor črmlji iz mahu, se usujejo iz sosednjih ulic in cest »platlerji«, zaženo velikanski hrušč, ljudje drve skupaj. Ta trenutek pa porabijo »platlerji«, da pokradejo ljudem, kar le morejo. Strižejo jim od obleke žepe, drugi se spravijo nad najbližje izložbe, tretji pa vpijejo na vse grlo. Ko so dosegli, kar so želeli, zginejo po vseh kotih s svojim plenom. Nevarni so zlasti otrokom, katere z zvijačo ali pa s silo oropajo različnih stvari. Pa tudi odraslemu gorje, če si upa, posebno v poznih urah, postaviti se po robu tem malim banditom; nož je pri njih zelo udomačeno sredstvo samoobrambe. Kar »platlerji« dobe, to zapravijo potem v kavarnah in gostilnah, večkrat v družbi vlačug! Policija jim pride težko blizu, ker imajo svoje zaveznike med gostilničarji in kavarnarji, katerim donašajo svoj skupiček. Polegtega so pa izvrstno organizirani. Žvižg, ki je znan le njim, jih razprši kot jesensko meglo.

Te družbe se zelo množe in delajo nemajhno skrb policiji, ki ne ve, kako bi jih zatrla. Kaj bo iz teh mladih roparjev, ko dorastejo? Tudi v Pragi, Trstu in drugih večjih mestih so podobne družbe zanemarjenih otrok. V malem se dobe gotovo tudi po naših krajih. Še bolj značilne za zanemarjeno mladino so zveze mladih ljudi obojega spola. Ponajveč še šolski otroci se zbirajo ob dogovorjenih časih na določenih krajih in uganjajo svoje orgije. Poročila z Dunaja se pritožujejo, da je med šolskimi deklicami veliko število prostitutk! Večkrat si take šolarice najmo kar skupen salon.

Tako vidimo, da se zanemarjenost mladine kaže v vseh mogočih oblikah. Od brezdelnega postopanja po ulicah do združevanja v nekake stanovske organizacije, od majhnih deliktov nenravnosti do prostitucije v velikomestnem slogu!

Za zdravo sodbo je dobro, če poznamo obseg zanemarjenosti. Potem lažje umemo vzroke in pojave zanemarjenosti, če vemo, kako je že razširjena ta kuga. Zato podamo v naslednjem še kratek pregled obsega zanemarjenosti v različnih kronovinah naše države, kolikor ga je bilo mogoče dobiti iz posameznih poročil.

Nižje Avstrijsko (koncem l. 1905.) je štelo izvun Dunaja izmed 678.000 mladoletnih 4000 zanemarjenih. Dunaj sam je dal 10.500. Po starosti jih je največ od 14.—24. leta, ná deželi pa največ od 10.—14. leta. Po spolu je razmerje na deželi 5 : 1, v mestu 7 : 3. Po rojstvu je 55% zakonskih, 42% nezakonskih otrok.

Gornje Avstrijsko nima statističnih podatkov o številu zanemarjenih otrok. Značilno pa je, da je po zgornjeavstrijskih šolah nad 9000 otrok, ki so pohabljeni, ali gluhi, kratkovidni, bebasti, za katere pa ni nič posebej poskrbljeno.

Solnograška dežela je v tem oziru še dobra. V zadnjih dveh letih, pravi poročilo, je bilo kaznovanih 193 mladoletnih do 16. leta, in je bilo kakih 100 resnično zanemarjenih. Vzrok dobrega stanja v tej deželi je dobri značaj ljudstva, dobrotljivost ljudi in javno mnenje, ki obsoja starše, kateri so pozabili na svoje dolžnosti.

Tirolsko poročilo ima v evidenci 500 slučajev (do 31. jan. 1907). Pri 81% so krivi starši zanemarjenosti otrok. Po starosti jih je od 6.—15. leta 358 = 71·6%; po spolu jih je 296 (59·2%) moškega, 204 ženskega spola; dalje 380 zakonskih, 120 nezakonskih. Obseg zanemarjenosti se razvidi tudi iz delovanja društva za varstvo otrok. Društvo je začelo delovati o Veliki noči 1904; koncem leta 1904. je imelo 191 varovancev, začetkom leta 1906. že 550 in koncem istega leta 700. Mesečni prirastek je 20—30 otrok. Poročevavec se ne boji izreči sodbe: »Zanemarjenost otrok je kakor povsod, tako tudi na Tirolskem splošno razširjena ljudska kuga, ki razsaja v mestih in po deželi, v dolinah in v gorovju, njej ne uide noben stan, ne pozna načelne razlike po rojstvu, spolih in po starosti.«

Štajerska štatistika se ozira le bolj na šolsko mladino, ker so skoro samo učitelji odgovorili na vprašalne pole. Dognanih je bilo 878 slučajev, a ta številka se pa po mnenju poročevavca prav lehko poveča v 1000. Od 878 je bilo 725 dečkov in 153 deklic, dalje 588 zakonskih in 241 nezakonskih, po starosti jih je bilo največ od 10.—14. leta, in sicer od 10.—11. leta 118, od 11.—12. leta 137, od 12.—13. leta 155 in od 13.—14. leta 156, od 14.—15. leta pa že samo 42. Geografično so bili razdeljeni: 200 na Zgornje Štajersko, po 300 na Srednje in Spodnje Štajersko, in 100 v štirih mestih Gradcu, Mariboru, Celju in Ptuju. Za tretjino (35%) slučajev zanemarjenosti so odgovorni starši.

Kranjsko: Milčinski pravi, da bi zadoščala polovica materiala, kakor ga je imel sam v pregled, za dokaz, da je postavno varstvo za mladino nujno potrebno in kakšna fizična in moralna mizerija vlada med mladino. Štatističnega pregleda ni.

Za Koroško je štatistično poročilo o takozvanih rejenčkih. Poročilo pozna 930 otrok od 1.—6. leta, ki so na »reji«. Od teh je 106 — 11·3% zakonskih, 824 — 88·7% nezakonskih. Samo 286 (34·7%) nezakonskih otrok je imelo varuha, pri ostalih ni bil znan. Družine, ki imajo otroke na reji, so navadno revne, nad 70% so brez imetja. Za 376 otrok se mesečno ni plačevalo nad 8 kron. Slabe so stanovanjske razmere. Izmed 822 preiskanih stanovanj jih je 15%, ki ne zadoščajo sanitarnim zahtevam.

Na Češkem je konstatirano število 26.900 zanemarjenih otrok v šolski dobi in mladoletnih. Izmed 733 poročil iz vseh delov in krajev Češke jih konstatira 89% resnično zanemarjenost mladine, oziroma meni, da se ista vedno bolj širi.

Za Moravsko imamo samo poročila nekaterih vzgojevalnih zavodov v Brnu.

Šlezija nima štatistike v tem oziru, vendar pravi, da bi Šlezija lehko postavila vojsko zanemarjenih otrok.

Iz Galicije vemo, da je v Lvovu 20 % vseh otrok gotovo zanemarjenih.

Primorska tudi nima štatističnih poročil; v Trstu je bilo od leta 1901.—1906. 747 mladoletnih (do 18. leta) v preiskovalnem zaporu radi deliktov, v katerih se pojavlja zanemarjenost otrok.

Tudi za Dalmacijo ni štatističnih podatkov.

Štatistika glede zanemarjene mladine pa je sploh nepopolna iz treh vzrokov: 1. Štatistika se ozira le bolj na kriminalne pojave zanemarjenosti, ker so ji ti po sodnijskih aktih laglje razvidni. 2. Ne vpošteva detinske dobe od 1.—6. leta, in vendar se položi velikokrat že v tej dobi kal poznejši izkvarjenosti. 3. Nedostatna je radi pomanjkljivosti poročil iz raznih krajev dežele, o kateri poroča.

Vendar nam govori dovolj jasno, kako daleč je že napredovala zanemarjenost mladine.

* * *

Veliko rano na telesu moderne družbe smo si ogledali. Ali se bo zacelila? Ali bo moderna družba rabila zdravila za to rano in kakšna? Nov moderni socialni problem!

Leto je minulo, ko je zboroval na Dunaju I. avstrijski kongres za varstvo otrok (18.—20. marca 1908). Nad 1900 udeležencev tega kongresa je pričalo, da jih je resna volja pomagati ubogi mladini. Tudi vlada se je zelo zanimala za ta zborovanja. Marsikaj dobrega in koristnega je storil ta kongres. Zbral je predvsem statistični material po poročevavcih iz vseh kronovin tostranske monarhije. Kdor noče slep biti in ostati, se lehko prepriča ob tem materialu, da je zanemarjenost mladine žalostno dejstvo, ki kriči po resni in izdatni pomoči.

Na kongresu samem se je predlagalo in sklenilo marsikaj koristnega glede varstva otrok. Skušalo se je s praktičnimi predlogi in nasveti vplivati na zakonodavno oblast v prid zanemarjeni mladini (kakšno naj bo kazensko pravo z ozirom na mladoletne, o zakonih glede sirotinskih sodišč, glede varuštva, osnujejo naj se sirotinski sveti i. dr.). Dokazala se je nedostatnost že obstoječih varnostnih naprav in potreba novih javnih naprav, v katerih naj bi mladina našla zavetje in poboljšanje.

In vendar nas navdaja prebiranje protokolov tega kongresa s skepso. Zakaj?

Kongres se je bavil le bolj z vprašanjem, kako napraviti mogočen jez reki zanemarjenosti, da ne bi preplavila dežel; premalo pa se je oziral na to, kako bi se zamašili viri te reke. In to je po naših mislih prvi pogoj, da se ustavi in omeji zanemarjenost. Popolnoma zatreti se ne da in se ne bo dala nikdar, dokler bodo bivali na svetu Adamovi otroci!

Sta pa dva glavna vira in prvotna vzroka zanemarjenosti mladine, na katera se bode moral ozirati vsak poizkus, kako rešiti mladino, če naj upa uspehov. Slabe gospodarske razmere in uboštvo na eni strani, slaba vzgoja na drugi strani, sta tista dva udarca na telesu moderne družbe, iz katerih se je napravila huda rana — zanemarjenost mladine.

. Vsako izboljšanje gospodarskih razmer bo obenem tudi zmanjšalo revščino in bo s tem odpravilo veliko otročje bede. Toda nobena socialna reforma ne bo taka, da bi popolnoma zamašila ta vir zanemarjenosti. Veliko dela bo še pri vsej reformi ostalo — ljubezni, krščanski ljubezni.

Zato bi po naših mislih bilo zelo dobro za stvar, če bi vlada bolj podpirala dobrodelne ustanove, ki jih je ustvarila krščanska ljubezen, Vincencijeve družbe, Salezijanske zavode. Ali bi ne bilo morda prav, če bi se sirotinski sveti združili z Vincencijevimi družbami? Morda bo pa motilo gotove kroge to, da so te naprave cerkvenega značaja? Dejstvo je, da se je na kongresu govorilo proti zavodom, na katerih vzgajajo duhovniki, oziroma redovnice!

Drugi vir je pa slaba vzgoja. Tega je pa lažje omejiti, toda tudi le samo tistemu, ki pozna pravo sredstvo. To edino sredstvo pa je versko-nravna vzgoja mladine!

Veliko število staršev je pozabilo na svoje dolžnosti do otrok in taki starši so sami krivi zanemarjenosti svoje mladine. Kdo naj opomni take starše na dolžnosti, ki jih imajo do svojih otrok? Zakoni? Kazni? Premalo. Edino vera ima moč, uspešno starše opozoriti na njihove dolžnosti! Kjer se izpolnjuje četrta božja zapoved tako, kakor uči katoliška cerkev, tam ni zanemarjene mladine. Kjer so starši dobri katoliški kristjani, tam ni zanemarjene dece, četudi je večkrat uboštvo v takih družinah doma. Prvo sredstvo zoper zanemarjenost mladine je torej: krščanska, verska, nravna vzgoja!

Kongres tega sredstva ni hotel poznati. In to je, kar nas navdaja s skepso, bo li kongres imel zaželjene uspehe.

Na kongresu se je pokazalo, da hočejo nekateri krščanstvo izključiti od vzgoje; dvoje svetovnih naziranj si je stalo na tem kongresu nasproti: krščanstvo in materializem.

Neka gospa je na kongresu izrekla besede: »Krščansko svetovno naziranje ni zmožno vzgajati mladine (Fürsorgeerziehung?); skrb za zanemarjeno mladino mora imeti za podlago splošno ljubezen do človeštva.« Tudi proti klerikalizmu se je govorilo, češ, da je nesposoben za vzgojo otrok! Izrekla se je tudi misel o ločljivosti zakona, ker je baje neločljivost zakona mnogokrat vzrok slabega ravnanja z otroci. Res pa je predsednik med splošnim odobravanjem zavrnil to misel in izrekel, da bi bila vzgoja slabša in zanemarjenost večja, ko bi se ločitev zakona načelno priznala. V pripravljavni komisiji in v vodstvu kongresa ni bilo nobenega katoliškega duhovnika, kakor da bi katoliška cerkev še nikdar ne bila ničesar storila za mladino in bila sploh nezmožna sodelovati pri tem karitativnem delu.

Predlagala se je taka vzgoja otrok, da je neki učitelj vzkliknil: »Če hočete na ta način rešiti mladino, bo kmalu potreben kongres za varstvo nas samih proti taki mladini.«

Kaj naj rečemo na vse to? Tudi v skrbi za izboljšanje zanemarjenih otrok mora biti naše geslo: Nazaj h Kristusu, nazaj k verskim načelom vzgoje, nazaj k Srcu Onega, ki je rekel: »Gorje onemu, ki pohujša katerega izmed malih . . .« obenem pa prijazno vabil otroke k sebi rekoč: »Pustite male k meni, ker njih je nebeško kraljestvo!« Tako bo tudi poslej poglavitna skrb prepuščena krščanski ljubezni, ki naj si primerno novim časom išče novih sredstev in oblik.

Iz teozofije.

Ivan Podlesnik (Ljubljana).

Strašna roka drži veliko mrtvaško glavo, nad njo pa kriči napis: »Smrt — in potem?« Gotovo ste že videli tako knjigo, če ste postali pred oknom velike knjigarne ter si ogledavali izložena dela. Ali: »Bela in črna magija« . . . »Morje filozofije« . . . »Sedmero počel« . . . To so nekateri naslovi, ki jih dajejo svojim delom služabniki in služabnice mistično-panteistične verske družbe, ki se diči z lepim imenom teozofije.

Spominjam se iz dijaških let, kako smo skrivaj prebirali take knjige in iskali v njih novega odgovora na velika vprašanja človeštva. Dà, taka je mladost, če ji megle zagrnejo zlate cilje! Brali smo; naši učitelji so bili poleg Nietzscheja Tolstoj, poleg Hartmanna Blavatsky, in za njo Verlaine in potem zopet Besant... brez reda, brez načrta. Glave so nam bile polne čudovitih sanj, srca pa tako prazna. To je bila mladost, pa ne jasna in solnčna, temveč meglena, polna senc in nezdrava. Hotelo se nam je novega, iskali smo novih potov, mamili so naš plameni svetlikajočih vešč nad barji. Tako smo tavali — sinovi moderne dobe — in mnogo se jih je tudi izgubilo. Zašli so v barje in barje se je vdalo pod njimi. Vešče so izginile, zagrgljale so mračne vode in se zgrnile.

Nove vere išče moderni človek, novega Boga; zataplja se v mistiko budizma, da bi tam našel, kar bi utešilo nemirno srce — ne da bi mu govorilo o resnobi življenja, o odgovornosti človeške svobode, o zakonu samoodpovedi in samozataje, o veliki sodbi, o večni smrti in večnemu življenju, kakor govori evangelij krščanski. Prazno upanje, slepive sanje!

Tak poskus, najti Boga človekoljubja, ne da bi se človek v resnici odrekel slàm svojega srca, je tudi teozofija. Filozofija brez jasnih misli in načel, polna sanjarij, polna megla, polna čudnih besed . . . Ena resnica pa sije tudi iz teh blodenj, resnica, da materializem ne more zadovoljiti človeškega duha!

I.

Pred kakim dobrim pol stoletjem je začela na Angleškem H. P. Blavatsky ustanavljati družbo, ki si je postavila v program sledeče tri osnovne točke:

1. Ustanoviti zvezo vesoljnega bratstva med človeštvom, brez razlike plemena, vere in narodnosti.

2. Pospeševati proučavanje primerjalne vere, filozofije in znanosti.

3. Preiskovati skrivne zakone v prirodi in tajne (latentne) sile in moči v človeku.

Prva točka je središče in cilj, drugi dve naj podpirata in razjasnjujeta prvo. Namen druge točke je, da se združi iztok z zapadom; srce orienta z umom okcidenta. Podero naj se meje, ki ločijo plemena in narodnosti in veroizpovedanja. Namen tretje točke je, spodbujati človeka, da si prizadeva umevati samega sebe in svojo okolico ter da spozna slednjič bistveno duhovno skupnost z vsem človeštvom in stvarstvom.

Družba se je razširila zlasti po Angliji in Ameriki ter si ustanovila podružnice skoro po vseh večjih evropskih mestih. Začeli so se ustanavljati klubi, in literatura, zlasti nemška, je rastla tako, da je preplavila knjigarne z različnimi deli o teozofiji, adeptih, reinkarnaciji, smrti itd. Oglejmo si v naslednjem, brež kritične primesi, jedro teozofske družbe.

Teozofi pravijo: Čas lepe vere je minil, čas preiskovanja je tu. Preiskovanje pa, ki samo razkriva zmote, ne da bi dajalo sredstev, s katerimi bi se duša izobraževala — razširja skepticizem. Skepticizem je brezploden! On ne daje ničesar, saj izvira iz razdiranja; on samo uničuje. Človeštvo pa se ne more zadovoljiti s samim zanikavanjem in s samimi dvomi. Zato nastopa odpor, reakcija z vso silo. Ta reakcija vrže kmalu našo dobo v naročje skrajnjega ateizma, ali pa jo pogrezne v skrajnji klerikalizem. Kje rešitev? — V prvotni filozofiji Arijcev! Glavni namen teożofske družbe je, izrvati naraščajoče praznoverje in skepticizem. Teozofi hočejo pokazati iz starih virov, da si človek sam odločuje in ustanavlja svojo bodočnost. Človek, pravijo teozofi, je v svojem bistvu večen — če le hoče. Vse, kar se zgodi, je samo pojav naravnih zakonov, katere umeti je dolžnost vsakega inteligentnega človeka. A kakšna je dandanes inteligenca? Tu praznoverje, tu materializem! Eni brez vednosti ustvarjajo dolge periode uničevanja in nezavesti. Prodajajo svoj intelekt, zapirajo in oklepajo ga v ozke meje praznoverja. To je proces, ki vodi v popolno propast, popolno deformacijo umskih zmožnosti. Drugi pa neprenehoma pospešujejo svoje živalske nagone, s polno zavestjo, s premišljenim namenom, vdati se v slučaju propada uničenju in po uničenju tisočni degradaciji duše.

Taka inteligenca, pravijo teozofi, vlada dandanes. Ljudstvo pa zre nanjo, hrepeni po nji kakor po popolnem zgledu, vrednem posnemanja. Kako naj je drugače? Ali ni inteligenca, ki naj ljudstvo vodi? Zato pa tudi z inteligenco pada v propast. Med uničujočim praznoverjem in še bolj uničujočim brutalnim materializmom stoji resnica, kateri pa je odkazano le malo prostora.

Smoter članov teozofske družbe je, služiti vsem kot bratom. To služenje, to človekoljubje naj je vez, ki veže člane teozofske družbe, od katerih se ne zahteva samo razumevanje tajne (esoterične) filozofije, ne želja po znanosti, želja po okultizmu in astralnih planjavah, temveč zahteva se od njih, da posvete življenje človeštvu. Kdor ne proizvaja praktičnega altruizma, kdor ni pripravljen deliti, kar ima, z bednejšim in revnejšim, kdor opušča pomagati svojemu bližnjemu kateregakoli plemena, naroda ali vere; kdor sreča nesrečnega in si zamaši ušesa, da ne bi čul njegovega krika; kdor čuje, da se kdorkoli opravlja, in ga ne zagovarja, kakor bi zagovarjal samega sebe — tak ne more biti član teozofske družbe.

Člane teozofske družbe naj veže bolj nravna (etična) kakor umska (intektualna) vez. Družba ne sme skušati odvrniti človeka od njegove vere, temveč navaja naj ga, da se utopi globlje in da zajema iz te globočine duhovno hrano, katere potrebuje. Svojo tajno (esoterično) filozofijo hoče podajati družba ne kot dogmo, na katero bi se moralo verovati, temveč kot predmet proučevanja. Od članov se zahteva stroga toleranca, kajti toleranca vodi k skupnemu delovanju za resnico, za lajšanje predsodkov, k oproščenju duha, k večanju iskrenega prijateljstva in k navdušenju za raziskovanje. Na ta način skuša družba nasprotovati praznoverju in materializmu ter širiti plemenitost, mir, dobrohotnost, ustvarjajoč eno moč ljubezni, ki naj zravna nasprotja moderne kulture. Svojim članom priporoča družba sledeče čednosti: učenost t. j. zavest enote v vsem, resnično in pravo ljubezen t. j. zavest, da je bistvo nas vseh eno in isto, pravo ponižnost t. j. zmago nad osebnostjo, delavnost, zmernost, svobodo.

To je družba. Ta družba pa ima svojo filozofijo, iz katere zajema svoje nazore. Ta filozofija ima sledeče glavne točke: 1. sestav človeka, 2. reinkarnacija, 3. karma.

II.

Teozofija uči, da sestoji človek iz sedmerih počel (principov).[1] To je: človeško bitje ima sedem različnih strani; človeka moremo spoznati s sedmerih različnih stališč. Eno teh počel se nam kaže v podobi fizičnega telesa, šestero drugih principov pa je pri ogromni večini ljudi v latentnem položaju. Človeška zavest more kazati svoje delovanje samo v tolikih merah in samo na tolikih planjavah, kolikor jih je v človeku razvitih. Pod izrazom »planjava« razume teozof stanje ali stopnjo razvoja. Ko doseže človek zadnjo stopnjo razvoja, more živeti s popolno zavestjo v sedmerih različnih položajih, na sedmerih različnih planjavah.

---

[1] Primerjaj: Annie Besant, Die sieben Prinzipien. Leipzig. Theosophische Central-Buchhandlung.

Nate zgled! Vojak se nahaja sredi najstrastnejšega boja. Vsa njegova zavest se osredotočuje (koncentrira) v bojni strasti. V tem položaju ne bo čutil ne lakote, ne bolečine, ki jo provzročujejo rane. Dokler deluje njegova zavest na ravnini strasti, ne bo čutil ničesar. Šele ko se strast pomiri, razburjenje poneha, se vrne zavest zopet k fizičnemu principu — začuti vojak bolečino, ki mu jo prizadeva rana. Tako pri vojaku. Pri učenjaku zopet, ki je zatopljen v svoje sisteme, se nahaja zavest na planjavi intelekta itd.

Sedmeri principi človeka se dele v dva glavna dela. Eden obsega tri višje principe in ga imenujejo »triada«, drugi pa obsega štiri nižje in ga imenujejo »kvaterniteto«. Triada zaznamuje neumrjoči del človeka — kvaterniteta pa zaznamuje smrti podvržene dele. Teozofi prištevajo k neumrjočemu delu »duha«, k umrjočemu pa »dušo in telo« ter posebno svare, da ne bi zamenjavali duha z dušo.

Oglejmo si najprvo nekoliko natančneje umrljivi del ali kvaterniteto človekovo. Ta obsega:

1. Fizično telo — Stula Sharira.
2. Astralno telo — Linga Sharira.
3. Življenje — Prana.
4. Telo čutov in strasti — Kama, ki je že deloma združena z delom prvega principa triade ali nižjim Manasom in se zato tudi imenuje Kama-Manas.

1. Fizično telo. Evropska znanost se boljinbolj približuje misli, da sestoji človeški organizem iz neštevilnih živih bitij, ki grade stanice (celice). H. P. Blavatsky: Bis jetzt liess sich die Wissenschaft noch nicht herbei, gleich wie die occulte Lehre anzuerkennen. dass unsere eigenen Körper ebenso wie jene der Thiere, Pflanzen und Steine durchaus aus Lebewesen (Bakterien) zusammengesetzt sind, welche mit Ausnahme der grösseren, selbst durch das Miskroskop nicht entdeckt werden können . . . Nachdem sich nun herausgestellt, dass die physichen und chemischen Bestandtheile aller Lebewesen die gleichen sind, so ist die Chemie in ihrem Rechte, wenn sie behauptet, es sei kein Unterschied zwischen dem Stoffe, aus welchem ein Ochse und jenem, aus welchem der

Mensch besteht. Die occulte Lehre drückt sich jedoch noch viel bestimmter und deutlicher aus. Sie sagt: Nicht nur die chemischen Bestandtheile sind die gleichen, sondern die nämlichen, ganz unendlich kleinen und unsichtbaren Lebewesen bilden die Atome der Körper sowohl des Berges wie des Stiefmütterchens u. s. w.

Ti mikrobi grade in stavijo pod vodstvom življenjske moči (Prana) materialno telo. Zavest molekul je samo fizična zavest. Znak te zavesti je njih delovanje, s katerim izbirajo iz krvi samo one dele, ki jih potrebujejo, puste pa vse, kar ne morejo porabiti. Vse to njih delo se vrši, ne da bi pri tem sodelovala naša zavest ali volja. Tudi to, kar imenujejo fiziologi »nezavedajoči se spomin«, je spomin te fizične zavesti, katere se v resnici toliko časa ne zavedamo, dokler ne moremo prenesti naše možganske zavesti na to ravnino. Kar mi čutimo, ni isto, kar čutijo stanice. Bolečino rane čutimo s pomočjo možganske zavesti, ki deluje na fizični ravnini. Zavest stanic pa n. pr. povzroči, da se pokvarjen del hitro popravi. Ta poprava je delo, o katerem naši možgani ničesar ne vedo. Vsled spomina ponavljajo celice vedno in vedno to delo, celo če isto ni več potrebno (oteklina). Smrt fizičnega telesa nastopi, če se življenjska moč (življenje, Prana) oddalji in pusti mikrobe, ki spadajo vsi na ravnino Prane, same. (A. Besant: Der Tod und was dann?) Ti mikrobi se razprše, zveza med njimi je pretrgana. Besant pravi: Diese Zertrennung nun ist eben das, was wir Tod nennen, wenn es überhaupt angeht, einen Vorgang als Tod zu bezeichnen, bei welchem die Moleküle des todten Körpers erst recht eine intensive Lebenskraft äussern . . . Eliphas Levi pa pravi: Wechsel ist ein Beweis von Bewegung und Bewegung allein verrät Leben. Ein Leichnam würde nicht verfallen, wenn er todt wäre, aber alle die Moleküle, aus welchen er zusammengesetzt ist, sind lebendig und kämpfen, um sich von einander loszuringen.

Tudi materialisti ne poznajo drugega razločka med živim in mrtvim telesom, kakor to, da se nahaja v slednjem slučaju življenje (Prana) v latentnem, v prvem pa v aktivnem stanju.

Smrt teozofom ni torej nič drugega nego razpad zveze med mikrobi. Ta razpad povzroči oddaljenje življenjskega principa (Prane), ali pa če se raztrga zveza med fizičnim in astralnim telesom, ki je nositelj življenjskega principa.

2. Astralno telo. Materija, iz katere je sestavljeno to telo, je prefina, da bi jo mogli spoznati z našimi čuti. Imenuje

se zato astralna, ker je podobna oni, ki napolnjuje prostor in ki sledi trdi, tekoči in plinasti materiji. Astralno telo je natančna kopija fizičnega telesa ter se more od slednjega samo malo ločiti. Naravna zveza med obema je tako tesna, da moremo na fizičnem telesu opaziti rano, prizadeto astralnemu telesu. Če se loči astralno telo od fizičnega, nastopi ali smrt, ali pa zgubi fizično telo samo mnogo svoje življenjske moči v razmerju, v katerem jo prvo pridobi. To sledi odtod, ker je astralno telo nositelj življenjskega principa, ki izgubi, če se loči od fizičnega telesa, moč, s katero vpliva na njegovo muskulaturo. Tudi pri spiritističnih fenomenih igra astralno telo veliko vlogo. Bolj važno pa je to, da imajo tudi materialni centri čutov svoj sedež v astralnem telesu, ki tvori takorekoč neko vez med fizičnimi organi in psihičnimi doznavanji. Vtisi iz fizičnega sveta vplivajo na snovne molekule fizičnega telesa s tem, da spravijo v vibracijo stanice, iz katerih so sestavljeni naši »čutni organi«. Ta vibracija povzroči zopet vibracijo molekul odgovarjajočih organov astralnega telesa, ki so sestavljeni iz mnogo bolj fine snovi. Ti povzročajo zopet vibracijo na še bolj fini snovi duhovne (geistige) ravnine. S te ravnine se zopet odbijajo (reflektirajo), da morejo doseči snovne molekule obeh možganskih hemisfer in priti tako do »možganske zavesti«. Ta pot je potrebna zato, da nastane delovanje »zavesti«. V spanju kakor tudi v spiritistični transi se navadno preskoči prva in druga stopinja in vtisi izvirajo z astralne ravnine ter se vračajo zopet na isto, vsled česar ne puste nikakega vtisa v možganih. Naravni psihik bistrovidec (Hellsehender) more povzdigniti svojo zavest na astralno ravnino, ne da bi zgubil gospostvo nad fizično. Vsledtega more tudi vtisniti svojemu možganskemu spominu znanje tega, kar je doživel na astralni planjavi.

Pod izrazom »gledanje v astralni luči« (Hellsehen) razumejo teozofi bistrovidnost notranjih čutov, t. j. onih čutov, ki imajo svoj sedež v astralnem telesu. To gledanje je dano od narave samo nekaterim, je pa v vsakem človeku v latentnem položaju.

Smrt pomeni za astralno telo prav isto kakor za fizično; razpad njegovih delov, raztrganje zveze med molekulami.

3. Življenje (Prana). Predstavimo si vesoljstvo kot morje. Vzemimo del tega morja in mislimo si, da plava v njem goba. Če hočemo govoriti sedaj o morju ali o gobi, si moremo predstavljati poslednjo ločeno od prvega, ali pa vzamemo samo oni majhni del od vsega morja, ki napolnjuje gobo in moremo tako v

mislih drugo od drugega ločiti. Pravtako je vsak organizem goba, ki plava v oceanu vesoljnega (univerzalnega) življenja. Ta organizem je vzel v se samo tisti del življenja, ki ga potrebuje za svoj obstanek. Ta, v vsakem posameznem bitju se nahajajoči del življenja imenuje teozofija — Prana —, da ga loči od univerzalnega življenja. Nosilec tega principa je astralno telo, ki tvori nekak most med Prano in fizičnim telesom.

4. Kama. Pod tem principom umemo vsa nagnjenja, želje, strasti, ki jih uvršča zapadna psihologija v vrsto med instinkte in čute in jih smatra kot podvrsto duha.

Kama obsega torej čutenje in čuvstvovanje in jo lahko zaznamujemo kot počelo naših strasti. Vse živalske potrebščine, kakor lakota, žeja, spolni nagon itd. spadajo v okrožje Kame, ki je najbolj materialna med vsemi deli našega bitja in nas veže z vso močjo na zemeljsko življenje.

Kama v zvezi s Prano je tisti del življenja, ki se nahaja v vsakem delu našega telesa, t. j. princip življenja, ki obsega čute.

Kama je potemtakem oni princip, ki spravlja čutna središča v delavnost. Že prej smo rekli, da so fizična središča čutov v zvezi s snovnimi čutnimi središči astralnega telesa.

Brez Prane pa ne bi mogli kazati ti organi in tudi ne njih središča svoje delavnosti. Prana ali življenje spravlja te organe v vibracijo in če ne bi bilo Kame, principa čutov, bi ostale te vibracije samo vibracije na materialni ravnini; Kama šele jih pretvarja v čute. Čutiti pomeni isto kot zavest na ravnini čutov, t. j. Kame. Če stori človek kako stvar v strasti, se nahaja v tem času njegova zavest na ravnini Kame. Vzemimo zgled: Drevo reflektira svoje svetlobne žarke in ti refleksi se dotikajo naših oči. V tem trenotku, ko se to zgodi, začno fizične stanice čutnic vibrirati. Na to vibracijo reagirajo takoj zopet fizična in tudi astralna središča. Vendar bi mi ne videli drevesa, če se ne bi te vibracije dotikale tudi sedeža čutov in če nam ne bi Kama omogočila doznavanja.

Kama, združena z nižjim Manasom (prvi princip triade) tvori normalni človeški razum (Verstand).

V času zemeljskega življenja je Kama brez oblike (forme). Po smrti fizičnega telesa pa dobi kot astralno telo formo, t. j. kot telo, narejeno iz astralne snovi. Potem ga imenuje teozofija »Kama-Rupa« (»Rupa« . telo v sanskritu).

Daljše ali krajše življenje Kame-Rupe je odvisno od njene bolj živalske in čutne naravi. Kdor v svojem zemeljskem življenju ne brzda svoje živalske naravi in zanemarja s tem intelektualni in duhovni del, tega Kama-rupa živi še dolgo po smrti njegovega fizičnega telesa. Če pa v času zemeljskega življenja strasti in želje morimo in si tako večamo kapital na duhovni ravnini, bo tudi naša Kama-rupa po smrti fizičnega telesa kmalu razpadla.

Sedaj stojimo na meji, do katere je podoben človek živali. Kvaterniteta samanasebi brez vpliva petega principa, t. j. Manasa, je samo žival. V zvezi z razumom šele postane ta žival človek.

A. Besant pravi: Im Verlaufe vergangener Aonen schwang sich der Mensch allmählich von Stufe zu Stufe empor, einen Grundtheil entwickelte er nach dem andern, bis er endlich als vom Geiste zwar umschwebte, von ihm aber noch nicht durchgedrungene Quaternität fertig dastand und des Geistes harrte, welcher ihn zu weiterem Vorwärtsschreiten befähigen, zur bewussten Vereinigung mit dem Geiste verhelfen und zur Erfüllung seines wahren Daseinszweckes befähigen sollte.

Personalni človek brez duha (Manas) je samo obrazina (Larve). Kvaterniteta sama na sebi še ne stori človeka, mislečega človeka.

Kvaterniteta tvori umrjoči del človeka in jo imenuje teozofija osebnost (personalnost). Šele duh daje ti personalnosti pečat človeka. Brez duha je človek samo od svojega fizičnega in astralnega telesa omejeno bitjo z živalsko dušo, ki ima sicer strasti — ne pameti; želje — ne razuma in tudi ne pametno urejene volje! Duh šele nareja iz živali človeka!

Višji trije principi človeka, ki jih imenuje teozofija »triada«, so: 1. Manas (nižji in višji), 2. Buddhi, 3. Atma.

Manas. Kakor smo že omenili, tvorijo nižji štirjė principi človeka samo posodo, ki jo smatra teozof za neko obrazino, osebnost. Šele tedaj, ko zavzame to posodo nižjih štirih principov prvi izmed treh višjih, t. j. Manas, postane iz personalnosti individualnost. A. Besant pravi: »Manas je neumrljivi individuum, pravi „jaz“, ki je vedno isti, a se oblači vedno v druge osebnosti.« Dobro pojasnjuje razmerje med nižjimi štirimi principi in prvim izmed treh višjih nagovor na novica teozofije: »Bodi vztrajen kot oni, ki obstoji večno. Sence tvoje (t. j. osebnost) žive in preidejo, kar pa bo ostalo od tebe večno, kar v tebi spoznava in kar je samo spoznanje, to pa ni podvrženo življenju in smrti, temveč to je človek, ki je bil, je, in ki bo. Zanj ne bije nobena ura.« Še bolj jasno je označila ta prvi izmed višjih principov Blavatsky: »Predstavimo si nebeško bitje — kako je imenujemo, je vseeno —

ki je po svoji naravi božanstveno, vendar pa še ne tako popolno, da bi moglo postati eno z največjim, najpopolnejšim. Da to postane, mora svojo naravo očistiti. To pa more samo, ako individualno in osebno, t. j. duševno in telesno preskusi v različnih poddelih univerza trpljenje in veselje. Mora torej potem, ko si je nabral v najnižjih delih najrazličnejše skušnje, na lestvi bitja od klina do klina, vedno višje in višje plezati, da se more preizkusiti tudi na ravnini človeka. Po svojem pravem bistvu je to bitje duh. V množini se imenujejo ta bitja Manasaputra, t. j. sinovi univerzalnega duha. To individualizirano misel imenujejo teozofi pravi človekov jaz, t. j. v posodi iz mesa in kosti zaprto misleče bitje. To so bitja, ki se kot angeli, nebeški sinovi, kot »jazi« inkarnirajo v nižje štiri principe človeka, ki postane šele po tej inkarnaciji in pozneje reinkarnaciji človek.

Simbolistično si zamislimo lahko to tudi sledeče: predstavimo si najvišji izmed vseh sedmih principov (Atma) kot solnce, ki pošilja iz sebe žarke. Ti žarki so sinovi solnca, poslani, da oživé materijo. Mislimo si te žarke kot individualnosti, ki se, ne da bi pretrgali vez s svojim izvorom, inkarnirajo v personalnost z namenom, da se spopolnijo in očistijo. To inkarniranje se ponavlja po reinkarnaciji toliko časa, da se doseže najvišja popolnost. »Manas« se ne imenuje pravzaprav »duh«, temveč »čuvstvo« (Gemüt), ali še bolje »misleči, čuteči, hoteči in se spominjajoči princip« v človeku (A. Besant).

Ako postanemo pri tem petem principu človeka, t. j. pri prvem izmed treh višjih principov, združenem že s štirimi nižjimi, ako postanemo in se zamislimo v to lepo posodo, ki je sprejela v se žarek božanstva, se nam odpre morje vprašanj, ki silijo, da s svojo močjo prevrnejo ves ta poetično zamišljeni sestav. Prvo teh vprašanj je, zakaj so se inkarnirali ti nebeški sinovi? Zakaj je poslala najvišja moč in popolnost iz sebe žarke in jih vtesnila v materijo, ki zopet ni drugega kot del te popolnosti? Teozof nas vede v raj: Bog ustvari človeka, napravi iz materije telo in mu udahne dušo, ki je neumrljiva. Človek je podoben angelom. Toda Adam greši in da se očisti greha, mora trpeti. Annie Besant nam slika celi proces sledeče: Manas čuti pred inkarnacijo ali reinkarnacijo privlačno silo do rodbine, v kateri se mu bo po materi rodilo telo, ki mu bo služilo kot bivališče enega življenja. Manas čaka, da je hiša življenja gotova in takoj tukaj mora premagati prvo težavo. Ker je duhovno bitje, ki živi daleč oddaljeno od fizične ravnine, ne more vplivati na materialne molekule, iz katerih je sestavljeno njemu določeno ali po njem izbrano bivališče. Vsledtega projecira Manas del svoje substance, ki ga obda z astralno materijo, in prodre s tem celi sestav nervov še nerojenega otroka. To projekcijo Manasa, to njegovo senco ali žarek imenuje teozof »nižji Manas«. Manas je tako razdeljen v vsaki inkarnaciji v dva dela, v nižji in višji. Blavatsky pravi: Manàs se razdeli v dva dela. Žarki večnega, božjega duha, ki nastopajo kot individualna bitja, si prisvoje dve lastnosti: *a)* prvič njim prirojeno, od njih neločljivo lastnost proti božanstvu se povzdigajočega duha in *b)* lastnost človekovega razuma, človekovega živalskega mišljenja, poživljajočega se od strasti (Kama).

Zakaj čuti Manas privlačno silo ravno v tej rodbini, zakaj se reinkarnira ravno v takem telesu in pod takimi pogoji, o tem govori železni zakon Karme, ki pravi, da je vsaka individualiteta odgovorna za svoja dejanja in mora v tem ali v poznejših življenjih zadostiti za svoje prestopke. Teozof ne pozna večnega plačila in večne kazni, temuč vsa kazen obstoji v ponavljajočih se reinkarnacijah, po katerih se individualiteta očiščuje toliko časa, da morejo reinkarnacije prenehati in ostane večni žarek nebeškega duha vekomaj združen s svojim izvorom, da postane ž njim eden v polni zavesti sebe.

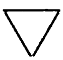
Manas je most, ki veže nižje štiri principe človeka, t. j. fizično in astralno telo in v njih združeno Prano in Kamo z višjima dvema principoma, t. j. Atmo in Buddhi. Manas je »jaz«, ki podaje eno svojih rok najvišjima dvema principoma, z drugo pa drži nižje tri principe. Od njega in po njem je odvisno, ali je sklenjen trdneje z nižjimi principi, ali je moč zveze z višjima dvema jačja. Če je prvo, potem je treba, mnogo mnogo reinkarnacij, da postane zveza z višjima principoma jačja; če pa je drugo, potem preide kmalu moč višjih principov tudi v nižje, jih očiščuje in dviguje k sebi. Po višjem Manasu se razliva milost božanstva v nižji Manas, ki vpliva na človekove strasti, jih blaži in plemeniti. To razmerje označuje A. Besant takole: Fizični človek je godalo, Manas pa umetnik, ki se poslužuje tega godala. Možnost izvabiti godalu glasove najpotrebnejše harmonije je podano v prvem, t. j. v fizičnem človeku. Še tako popolna spretnost Manasa ne more izvabiti iz slabega godala harmoničnih glasov. Te harmonije pogoj je, da se zvesto preneso iz najglobočje notranjosti človeka skrite božanstvene misli.

Atma je najabstraktnejši del človekovega bitja. Atma je edina realnost, ki se manifestira na vseh planjavah. Esenca je vsega univerza. Večno bitje, iz katerega izvirajo vsa druga bitja. Odgovarja bolj Bogu nad človekom, kakor Bogu v človeku. Sam nezmožen se manifestirati na nižjih ravninah, se obda z njemu najbližjim principom Buddhi.

Buddhi pa je možnost, ki poznava pot, po kateri si pridobi »jaz« božje spoznanje, t. j. spoznavanje dobrega in slabega. Buddhi je božja vest in duhovna duša. Nosilec Atme (Secret Doctrine) Atma-Buddhi kot univerzalni princip se mora najprvo individualizirati, preden si more nabrati skušenj in doseči samozavest. To pa doseže s tem, da se Manas združi s tema dvema principoma in da se spopolni na ta način dvojica v trojico. Manas je samo tedaj spiritualni »jaz«, ako se popolnoma združi z Buddhi in nasprotno. Zato hrepeni višji Manas nazaj k svojemu izvoru k Atma-Buddhi prav tako kot hrepeni v eni človeški dobi nižji Manas k višjemu. Atma se imenuje tudi oče v nebesih. Nižji Manas zbira skušnje ene človeške dobe ter jih prinaša višjemu Manasu, ki zbira skušnje vseh posameznih inkarnacij. Buddhi se združuje s tem višjim Manasom, oba pa obseva luč Atme. Buddhi je torej zopet nekak most med višjim Manasom in Atmo, kakor je nižji Manas most med višjimi in nižjimi principi človeka.

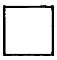
Ako pregledamo sedaj vseh sedmero principov, dobimo nekako sledečo sliko:

Triada

Atma  Buddhi

Manas
(višji, nižji)

Kvaterniteta

Kama  Prana

Astralno telo Fizično telo

Ker je posamezni človek samo mikrokozem v makrokozmu, zato združuje v sebi vse principe univerza in tudi celi univerzum se deli v te sedmere principe, katerim načeluje vsemogočni Atma — bog vsemirja.

»Povzdigni oči, o Lanoo, in povej mi: ali vidiš eno samo luč ali vidiš različne luči na temnem polnočnem nebu?«

»Jaz vidim samo en plamen, o Guendeva, na njem pa vidim brezštevilno isker plamteti.«

»Tvoj odgovor je izvrsten; ozri se sedaj krog sebe in poglej v sebe. Ali čutiš luč, ki gori v tebi? Ali je ta luč različna od luči, ki plamene v tvojih sobratih?«

»Poglej življenje, ki napolnjuje vse. Globoko v skrivnost je zavito. Kdo je more umeti, kateri jezik razglasiti njegovo bistvo?«

»Nihče ga ni videl, nobeno uho zaznalo njegovega glasu. In vendar! duša samo ga more umeti, kadar preneha vid in sluh.«

(Bhagavad Gita.)

* * *

To so skratka povzete vodilne misli iz skrivne knjige teozofije. To je vera teozofov.

Kaj naj rečemo o njej? Ni treba besed, saj ima zarisano v vseh svojih potezah jasen beleg svojega bitja. To ni filozofija, ampak sanjarija in pa, če hočete, malo poezije. Eksotično cvetje je, preneseno tam od vzhoda, kjer gori vroče solnce, kjer ni zime, kjer so mehke noči ob tihih rekah, ki na njih cvete beli lotus. To je vera od naslad življenja utrujenih ljudi, ki so malokdaj bojevali težke boje samozatajevanja in bi radi z reinkarnacijami ubežali glasom o prihodnji sodbi. To je tudi vera ljudi, ki ne najdejo utešenja sanjavim dušam v mrtvem materializmu, a hočejo imeti v modernem življenju moderno vero in modernega boga.

A ta vera in ta bog, ki je le fikcija bolestne domišljije, nikdar ne utešita hrepenenja srca!

»Povzdigni oči, o Lanoo, in povej mi, ali vidiš eno samo Luč? . . .«

Samo eno, ki je pot, resnica in življenje!

Kristus!

Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina.

Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino l. 1680.—1830.

Priobčuje Frančišek Reból (Dunaj).

23. »Dobru opomineine na bounike. Preſtaulenu na slovenski govor od eniga slovenskiga Fajmeshtra. V Zellu 1787.«[1]

V knjigi je najprej šest opominjanj na bolnike (str. 3—92), nato sledé izpovedne in obhajilne molitve ter molitve k različnim svetnikom, priprošnjikom bolnikov, k sklepu še priporočenje duše v zadnjih trenotkih in molitev po ločitvi duše od telesa (str. 93—150).

24. »Kratka visha k' Bogú ... ſe povsdigniti. Pervizh v latinſki ſprahi popiſsane od Joanesa Bona, sdej v' kraynſko ſpraho preſtavlene od Maximiliana Redeskina ... V Lublani ... 1789.«[2]

Redeskinijev molitvenik je razdeljen na devet poglavji, vsako poglavje pa na več manjših delov, zadnje poglavje obsega na str. 217—296 po Nagličevem »halištru« 45 delov z vsakovrstnimi vzdihovanji in molitvami k Bogu »per uſakaterimo delu v dnevu, inu per vſakatere perloshnoſti, in kar koli kej vidimo mi«. — Knjiga uči kristjana, povzdigovati srce k Bogu pri vseh in to najrazličnejših priložnostih in okoliščinah človeškega življenja.

25. »Sveta maſha inu kerſhanſku premiſhluvanje sa uſsak dan is ſ. piſma ... Gollmayr ... V Lublani 1797.«[3]

---

[1] Prim. Simonič 258, Glaser I. 205. — H str. 504: »Haliſhter js bukovz, u katereh je dobro opominanje na bounike, kako ſe imajo tiſti v neh bolesni sadershati inu k ſmerti perpravti inu koko ſe ima bounikam na ſtrani ſtati, v Zeli 1787.«

[2] Prim. Simonič 43 pod »Bona Joannes, kardinal«, Glaser I. 181, Šaf. 144. — H str. 514: »Haliſhter js bukovz molitouskih leta 1789. Na kratko in na dougo visho k Bogu, ſkus ſnotrejne inu ſvunajnje Molituvze ſe povsdigniti, po*h*pisane od *joaneſa bona,* preloshene od *Maximiliana Redeskina.*«

[3] Prim. Simonič 305 pod »*Mézanguy* F. P. abbé«, Glaser I. 179, Šaf. 143 in 145 (Ravnikar). — H str. 522: »Haliſhter js bukuv od S. maſhe. ulublane 1797: 5. druki.«

Dr. Juri Gollmayr je prestavil na slovensko francosko nabožno knjigo »Exercices de piété, tirés de l' écriture sainte et de pères de l' église«. S svojim molitvenikom je dosegel velikanski uspeh. Od l. 1783., ko je izšla 1. izdaja, do l. 1826. je bil molitvenik natisnjen *šestnajstkrat*, ozir. sedemnajstkrat, ker je 13. natisk izšel v dveh založbah. Naglič je imel v rokah 5. natisk iz l. 1797. To molitveno knjigo jako hvali Šafařík, ozir. Čop, in morda bi ne bilo napačno, ako bi jo kdo oskrbel v novi izdaji za XX. stoletje. Gotovo bi se našemu ljudstvu zopet priljubila prav tako, kakor pred 100 leti! Čop pravi, da nobena »kranjska« knjiga ni doživela toliko izdaj, kolikor le-ta. In polegtega nas opozarja, da je izšla zadnja izdaja v *8000 izvodih!* — Iz tega razvidimo tudi, kako željno je segalo po slovenskih knjigah naše ljudstvo že koncem XVIII. in začetkom XIX. stoletja! — 12. izdajo in naslednje je priredil sloveči *Matej Ravnikar,* ki je knjigo izboljšal v jezikovnem oziru, in zato je ta knjiga za nas še tembolj zanimiva. »Mit vorzüglicher Sorgfalt wurden die biblischen Lesestücke verdollmetscht; die Psalmen eifern selbst dem hebräischen Metrum nach«, pravi Čop n. n. m.

Knjižica je služila ko molitvenik in obenem ko premišljevalna knjiga. Na str. 3—80 so natisnjene vsakdanje molitve in molitve pri sv. maši, na str. 81—150 pa premišljevanja za 31 dni v mesecu, in prav v teh premišljevanjih je prednost te knjižice pred drugimi molitveniki. Različne resnice, ki jih priporoča pisatelj v premišljevanje, so potrjene s primernimi mesti iz sv. pisma stare in nove zaveze. Ti oddelki so vzeti zlasti iz didaktiških knjig stare zaveze, iz Dejanj apostolov in apostolskih listov, polegtega je navedeno vsak dan primerno mesto iz evangelijev. Na str. 152—223 so izpovedne in obhajilne molitve, molitev za bolnika in sedem spokornih psalmov, litanije vseh svetnikov in pesem pred pridigo. — Knjižica je torej zares zanimiva v vsakem oziru, zanimiva ne le za asketa, ampak tudi za jezikoslovca!

26. »Ta ſrezhna inu naſrezhna vezhnoſt... od P. Joannesa Mana S. J.... U Lublani 1796.«[1]

To je druga izdaja knjižice, ki je izšla v slovenski prestavi pomnožena prvič l. 1768. Izvirnik je bil laški, a je bil preložen tudi na nemški jezik. Šafařik navaja za prvo izdajo 96 strani. Po Nagličevem »halištru« pa je obsegala druga izdaja tri dele, s posebno paginacijo za vsak del. Prvi del govori na *57 straneh* o večnosti človeške duše in večnosti nebes in pekla; drugi del obsega na *21 straneh* nauk, kako se mora človek varovati greha; tretji del pa nas poučuje na *47 straneh,* kako moramo preživeti vsak dan v tednu Bogu v čast. Najprej imamo premišljevanja za vsak dan v tednu; na str. 36 tretjega dela je *»Nauk za kmetiške ljudi«,* na str. 37 pa *»Nauk hišnim gospodarjem in gospodinjam«;* nato sledi na str. 41—47 *»Sedem Regelz«* za prav bogoljubno življenje. Knjiga je obsegala torej v drugi izdaji celotno *125 strani.* — Opozarjam še, da je tudi Paglovec v svojem »Zvestem tovarišu« sestavil »Regelze ali vishe Bogu ſlushiti«, in sicer 12 »regelc«, tudi on posebno za »kmetiške ljudi« (prim. »Čas«, I., str. 454).

---

[1] Prim. Simonič 289, Glaser I. 202, Šaf. 134. — H str. 495: »Haliſhter js bukou od te douge vezhnoſti, od te srezhne inu naſrezhne vezhnoſti, inu koko Brumne duſhe zel lohka te Nebeſa, ta greſhnik pak to neſrezhno vezhnoſt zel teſhko ſi saſlushi. inu koko jo imamo ſpremiſhluvati — leta 1796.«

27. »Kerſhanſku Premiſhluvánje ... sa vboshne ... ludi ... Od Joannesa Stroja ... V Lublani 1792.«[1]

Janez Stroj je knjigo najpoprej prestavil iz francoskega na nemški jezik in jo izdal v Ljubljani l. 1782. Naslednje leto (1783) pa je izšla prva izdaja slovenskega prevoda. Naglič je imel drugo izdajo iz l. 1792.

28. »Tomasha Kempensarja bukve.«[2]

Naglič je prepisal naslove posameznih poglavji iz vseh štirih knjig Kempčana. Izdaja, ki jo je imel Naglič v rokah, je obsegala 349 strani, kakor se razvidi iz »halištra«; mogoče pa je imela 351 strani, ker je Naglič zaznamenjaval stran, kjer se je poglavje pričelo. Imel je torej eno izmed izdaj, ki so izšle l. 1778., 1788., 1799., kakor je razvidno iz Simoničeve bibliografije. — Prva izdaja je izšla l. 1745. na 496 straneh, naslednje tri navedene izdaje pa so obsegale 349 strani, ozir. 351 strani (tretja in četrta izdaja).

---

[1] Prim. Simonič 498, Glaser I. Dostavki II. — H str. 416: »U eneh bukuvzah ſe najde lep nauk k'podvuzheniu inu k'troſhtu sa uboshne, inu take ludi, kateri se morejo sa ſvoj shiveſh terdu truditi, je notri 40 taljov, od Janesa Stroja sedainiga Fajmoſhtra na Iggu, k drugim ven danu leti 1792. — beri kriſtian, boſh najdou en velik troſht, ureunim jnu ſromaſhkim ſtanu, kir to uſelei od boga pride, kriſh, teshave.« — Natančnejše vsebine Naglič pri tej knjigi ne navaja, ampak je le ob robu pripisal še: »ſhtivila vſega je 90 Fol.«, t. j. 90 strani.

[2] Prim. Simonič 327 in 328. — H str. 385: »Samerkvanje teh poglavitnih deilou, kateri se v leteh bukvah ſnajdejo Tomaſha Kempenſarja.«

29. »Kratko popiſanje shivlenja Leonardà od Porto Mauritio. Is lashkiga v' Krainsko prestavleno v' leti 1798. V Lublani.«[1]

Knjižica nam popisuje najprej do str. 63. zunanje življenje in javno delovanje slovečega cerkvenega govornika Leonarda Portomavriškega, v drugem delu (str. 64—131) pa se nam slika notranje življenje pobožnega moža in njegove izredne čednosti. Leonard je bil proglašen l. 1796. blaženim, in ob tej priliki je popisal J. M. Masserano njegovo življenje v laškem jeziku. Neki slovenski častivec blaženega Leonarda pa je to knjigo prestavil na slovenski jezik.

30. »Haliſhter js Pridig ena (= enega) patra u veleſovim.« H str. 72.

Pred tem »halištrom« je Naglič zapisal s svinčnikom: »te ſpiſane«. Naglič je moral dobiti od nekod rokopise več pridig, katerih glavno vsebino nam tukaj navaja. Kdo bi bil ta pater, ki je imel v Velesovem pridige, tega nisem mogel dognati. Razlagam si stvar tako, da je najbrže hodil kak frančiškan iz Kamnika v Velesovo pridigovat o posebnih prilikah. Naglič nam omenja 21 pridig za različne nedelje v letih 1793—1796, 1798—1802. — Govori so bili ob sledečih nedeljah: 1. nedeljo v adventu (1796), 2. ned. v postu, 6. ned. v postu, 10. ned. po Binkoštih (1795), 5. ned. po Binkoštih (1795), poslednjo nedeljo (1800), 1. ned. po S. Treh Kraljih, 6. ned. po Binkoštih (1798), 2. ned. v adventu (1798), nedeljo med božičnimi prazniki, 6. ned. po S. Treh Kraljih (1798), 4. ned. po Binkoštih (1802). Govor se nanaša vedno na dotični nedeljski evangelij.

* * *

Tu se mi ponuja prilika, da izpregovorim nekoliko o Nagličevih zvezah z nekaterimi duhovniki. Janez Bukovnik na Sr. Beli pri Preddvoru mi je pravil, da je Kosmat (M. Naglič) hodil večkrat k domačemu g. župniku po knjige, a poznal se je tudi z drugimi sosednjimi župniki, posebno prijatelja sta pa bila z vodiškim g. župnikom. Naglič je vsako leto vodil domačo sosesko na božjo pot na Skaručino in na Šmarno goro, nazaj grede pa se je oglasil pri g. župniku v Vodicah. Tudi hčer je pozneje omožil na Skaručino in jo je večkrat obiskal, obenem pa je pohitel še v vodiško župnišče. Obrnil sem se pismeno na sedanjega g. župnika v Vodicah, duh. svetn. Sim. Žužka, s prošnjo, da mi sporoči, kdo je župnikoval v Vodicah v prvi polovici preteklega stoletja. Prejel sem takoj nato prijazno sporočilo, da je župnikoval od meseca avgusta l. 1813. do l. 1826. g. Matej Peterman, od l. 1826. do aprila l. 1852. g. Jernej Arco, l. 1852.—1870. g. Val. Bergant, nato T. Kajdiž do l. 1888., kateremu je sledil sedanji gosp. župnik. V poštev prideta Peterman in Arko. — Verjetno je, da se je Naglič poznal z obema, gotovo pa z Arkom. Arko je bil tudi slovenski pisatelj (prim. Glaser, III., 65). Rojen je bil v Dolenji vasi poleg Ribnice in je umrl kot prošt v Novem mestu l. 1868. Pisal je v »Novice«, »Danico«, in »Drobtinice«. Ta gospod je vsekako posodil ali oskrbelRagliču marsikako slovensko knjigo; njegov prednik Peterman pa mu je izročil morda rokopis pridig, ki jih je imel nam neznani pater v Velesovem.

---

[1] Prim. Glaser II. 296. — H str. 209: »Haliſhter js Bukovz Patra ozheta Leonarda od porto Mauritio; leta 1798.«

* * *

Ker sem že pri razmerju Nagličevem do duhovščine, naj še omenim, kako sta se pogledala ob neki priliki Naglič in predvorski kaplan Lovro Pintar okrog leta 1850. Zgoraj omenjeni Janez Bukovnik mi je pravil, da se s Pintarjem nista mogla razumeti; kot dokaz zato pa mi je navedel sledečo dogodbo: Naglič je postavil ob cesti, ki pelje z Bele v Preddvor, ne daleč od svoje hiše, znamenje (križ) in je naprosil Pintarja, da je prišel znamenje — še dandanes imenovano Kosmatovo znamenje — blagoslovit. Naglič se je pri tej priliki hotel »postaviti« in govoriti slavnosti primerno »pridigo«, toda Pintar je nejevoljen zamahnil z roko in dal Nagliču znamenje, naj odstopi, na kar je sam izpregovoril zbranim vaščanom nekaj besedi.[1]

---

[1] O življenju in delovanju Lovra Pintarja sem obširneje pisal v »Dom in Svetu« l. 1899., str. 1 sl.

* * *

Kulturne slike z Balkana.

Piše dr. Jos. Debevec (Kranj).

II. Predsodki proti »Latincem« v bulgarskih in srbskih narodnih pesmih.

Ni ga najbrže zanimivejšega ozemlja na vsem božjem svetu, kakor je kos zemlje med Carigradom in Trstom — Balkan! Kakšno živopisano vrvenje in mrgolenje! Za jezikoslovca neusahljiv vir opazovanja: na tem razmerno majhnem prostoru prebivajo Mongoli (Turki), Romani (Rumuni, Cincari), Slovani (Bulgari, Srbi, Hrvatje, Slovenci), Grki, Albanci (potomci starih Ilirov), Židje (2%), ciganje, Armenci. Politično zopet največja razkosanost: turški absolutizem, majhna kraljestva in Avstro-Ogrska. Tudi v verskem oziru zelo velika razlika: mohamedanci, pravoslavni in katoličani. Vse to pisano življenje je, rekel bi, pristen odsev balkanske zemlje: divja zmes na vse strani se stezajočih gorovij, vmes pa kotline . . . A vkljub vsej tej raznoličnosti in pisanosti je Balkan v eni reči enovit: kakor se je ob smrti Kristusovi zagrinjalo v templju pretrgalo od vrha do tal, takó je tudi Balkan razklan v dva ostro ločena dela. Tam, kjer sta trčili druga ob drugo grška (vzhodna) in latinska (zapadna) kultura, je nastala razpoka, jama, prepad, ki se je od stoletja do stoletja širil in je sedaj globok gotovo kakor dolina Jozafat. In mi zapadniki sedimo na tej strani tega globokega prepada in oni, vzhodniki, sedé na onem bregu in mi jim migamo z rokami ter kličemo na glas: zasujmo prepad, saj se dá lahko zasuti in bodimo eno! A oni na vzhodni strani nam migajo z rokami, češ, da nas ne razumejo . . . In ko jim pravimo, da nas verske resnice vendar ne morejo ločiti, saj tudi oni priznavajo prvih sedem vesoljnih cerkvenih zborov in s tem torej tudi primat papežev, tedaj si tiščé ušesa in bežé proč od brega! In ko jih kličemo nazaj ter prosimo, da naj nam sami povedó, kaj imajo zoper nas, se prične dolga, dolga vrsta očitkov: da jih hočemo zasužnjiti, podjarmiti, da nismo odkritosrčni, da se na nas ne morejo zanesti . . . Z eno besedo: ločijo nas zvečine sami predsodki!

Odkar je po prvem grehu nastal v vsakem človeku večni razpor med višjo voljo, ki hoče dobro, in nižjo slo, ki hoče hudo, ne pozna človeška zgodovina usodnejšega razpora, kakor je ta med vzhodom in zapadom. Razpor v sebi mora vsak sam popravljati;

razpor med vzhodno in zapadno kulturo skušajo poravnati najboljši možje svetovne slave. Taki so bili zbrani lani poleti na Velehradu.[1] Bil je tam tudi častitljiv starček, nadškof R. Menini, ki že 27 let deluje med Bulgari za zedinjenje. Hvalil je dobro ljudstvo bulgarsko ter izrazil nado, da se morda vendarle povrne ta narod v naročje materino, ki je v njem že nekdaj bil. Toda kaj pravijo doma na Bulgarskem? Prot. Laskov je l. 1905 v bulgarskem semenišču v Carigradu razpravljal o primatu in nezmotljivosti rimskega papeža, pričel pa je svojo razpravo s tem, da je očital katoliški Cerkvi greh, ki ga je imel odnekdaj rod Latincev, gospostvaželjnost, ošabnost, politično nezvestobo![2] — Lani pa je prinesel izpod peresa nekega »Ts« najuglednejši bogoslovski časnik bulgarski, Cъrkoven Věstnik, 1907, št. 7 (Litt. Slav. theol. IV., 1, 1908) odgovor na prizadevanje Meninijevo po uniji, češ, da je Menini povračljiv grešnik, ki hoče uničiti bulgarsko cerkev, prvo narodno cerkev na Balkanu že izza tisoč let. V XX. stoletju hoče združiti Bulgare z rimsko cerkvijo, ki jo je ravnokar zapustil najomikanejši narod sveta, francoski, da si ustanovi svojo narodno cerkev! Bulgarsko cerkev — tako očita dalje isti pisec — zametuje Menini, češ, da se v njej ljudje ne morejo zveličati! Preveč svobode da uživa ta tujec med Bulgari; kot katoliški škof nima čisto nobene pravice vtikati se v zadeve pravoslavnih kristjanov; naj spoštuje versko čuvstvo Bulgarov, kakor tudi bulgarska cerkev spoštuje druge veroizpovedi. — Par listov pozneje istega časopisa (št. 10—19) pa razpravlja Jeromonah Sofronij o pogojih zedinjenja (»Pri kakvi uslovija e vozmožno sedinenieto na sv. pravoslavna Bъlgarska crkva s zapadnata rimokatoličeska?«) ter pride do zaključka: zedinjenje je mogoče, ako zapadna cerkev opusti vse dogmatiške razlike. Z drugimi besedami — nikoli!

Že iz teh izjav je razvidno, da je prepad globok, silno globok in da na oni strani ni móž, ki bi hoteli delati most do nas.

A takó mislijo samó izobraženci, ali bolje, samo pravoslavna duhovščina, ljudstvo se pa gotovo ne meni za ta prepad med vzhodom in zapadom, med grško in latinsko kulturo? Žalibog! Predsodek proti Latincem in njih kulturi se je takó globoko zajedel v vse meso in kri grško-pravoslavnih narodov, da ga poznajo celo narodne pesmi, bulgarske in srbske.

Odprimo katerokoli zbirko junaških pesmi srbskih![3]

---

[1] Glej poročilo Slavorum litterae theologicae, III., 3 (1907).

[2] N. d., I., 4, str. 172.

[3] V svojo sramoto moram priznati, da doslej nisem posnemal nekega že rajnega slovanskega učenjaka, ki je vestno vsak večer še v postelji prebiral srbske narodne pesmi; a v svoje opravičenje pa moram vendarle povedati, da sem v tistih srečnih časih dijaških kot nižjegimnazijec v Ljubljani s svetim navdušenjem bral srbske pesmi o kraljeviču Marku ter jih potem kot rapsod predaval sošolcem na alojzijeviškem vrtu; čital sem bil namreč prav takrat neki izrek Levstikov, da mora vsak, ki hoče postati dober slovenski pisatelj, temeljito poznati srbske narodne pesmi. Kupil sem si torej s svojim bogastvom zbirko »Kraljević Marko u narodnih pjesmah«.

Gjurgjo Smederevac (iz Smedereva, Semendria, trdnjava na desnem bregu Donave v Srbiji) je zasnubil pri kralju Mijailu v Dubrovniku hčerko Jerico (Jerino). Hudobni, zviti kralj mu sicer obljubi hčerko, toda svetuje mu, naj v svate ne zove Srbov, češ, da so pijanci in prepirljivci, temveč Grke in Bulgare. Gjurgjo se vrne domov; a še med potjo ga dohiti sel s pismom od neveste, ki ga zaklinja, naj ne sluša njenega očeta ter naj le Srbe privede s seboj v svate, predvsem kraljeviča Marka kot djevera (voja). Junak potoži doma svoji majki nevedoč, koga bi slušal, tasta ali nevesto? In tu mu stara majka takó-le govori:

»O moj sinko, Smederevče Gjuro.
Latini su varalice stare,[1]
hoće, sinko, tebe prevariti;
ti neslušaj kralja, tasta svoga,
već poslušaj Jerinu djevojku,
pa ti zovi Srbe u svatove:
ako tebi bude do nevolje,
oni će ti biti u nevolji.«[2]

In pesem pripoveduje dalje, da je prav imela majka, ker zviti tast bi bil res iz zasede pomoril vse svate; takó pa jih je rešil kraljevič Marko, ki je kralju odvzel glavo.

Kmalu nato se ženi srbski junak Stojan Popović in sicer v latinskih Benetkah (»u pitomu Mletku latinskome«) in kralju je zopet ime Mijail (Mihael), ki svetuje svojemu bodočemu zetu Stojanu prav takó, kakor gori dubrovniški kralj, naj ne zove v svate Srbov, ampak Bulgare in Grke. Komaj Stojan dobro odide, že ga dohiti pismo od bodoče punice (tašče), ki mu piše:

»Oj moj zete, Popović Stojane,
ti nevodi Grkâ ni Bugarâ,
već ti zovi Srbe u svatové:
Latini su stare varalice,
bojati se kakve prijevare.«[3]

In res, kralj latinski hoče Stojana ljuto varati, toda Marko nezvestemu Latincu prekolje s topuzom glavo.

Uredio Ivan Filipović, Zagreb, 1880, XVII + 423, in tolmač turških besed od str. 425—467. Naučil sem se jih na pamet, da bi bilo vsaj dovolj temeljito; in potem sem čakal, kdaj pride tisti blaženi trenotek, da postanem slovenski pisatelj... Sčasoma sem seveda prišel do spoznanja, da je hudomušni Levstik gotovo še kaj zamolčal glede na potrebne lastnosti slovenskega pisatelja. No, četudi ni pisateljske slave, so mi vendar še sedaj po skoraj 4 × 7 letih ljubi spomini na alojzijeviški vrt in drage sošolce in pa Markovega šarca. — Op. pis.

[1] Podčrtal pis.

[2] Filipović, n. d., str. 124.

[3] Filipović, n. d., str. 156.

»Marko skidè težku topuzinu (= kij),
i zavara oči Latininu,
pa on mahnù težkom topuzinom
Latínina medju oči crne,
oba oka njemu iskočiše . . .«

Sploh velja med Srbi, ki o njih pojó narodne pesmi, načelo, da se Latincu ne sme nikdar zaupati. Ko se ženi Senjanin Janko in izprosi devojko sedem dni hoda daleč po ravnem in še štiri dni čez hribe, notri tam v zemlji latinski, mu je Marko za druga, a preden gredó po nevesto, svetuje Marko: Ko pridemo v latinsko zemljo pred kralja, nam bodo hoteli mnogobrojni sluge vse odvzeti, konje in orožje. Toda bodite previdni:

»Konje dajte, oružje nedajte!
Kad sjednemo u dvor za trpezu,
britke sablje preko krila vucte,
bojna koplja sebi pritežujte,
kalpačine (= šleme) na oči navucte,
Bogu mol'te, nek (= naj) se počme kavga (= prepir)!«[1]

Zopet se je pokazalo, da je bila nezaupnost opravičena: ko drugega Latinec ne more storiti svatom, pa pošlje po dokončani svatbi za njimi svojega najboljšega junaka Vilovnjaša, ki zajaha konja s tremi glavami, iz kopit se mu kreše ogenj, iz nozdrvi mu šviga plamen, iz oči strašna strela, iz ušes pokajo gromovi — ta strašni junak naj bi ugonobil vse srbske svate! Toda Marko ga ubije in otme Janku nevesto.

Častna je naloga »djevera«, ki spremlja in varuje nevesto, dokler je ne pripelje svojemu prijatelju pred oltar. Mnogokrat opravlja Marko ta posel, a vselej častno! Tudi drugi srbski junaki so pošteni djeveri; samó eden je podel, kar jih pozna srbska pesem, in ta je — Latinec. To pot se ženi Marko pri bulgarskem carju Šišmanu; za voja je naprosil dożа beneškega. Ko v sijajnem spremstvu peljejo nevesto zagrnjeno seveda po vzhodnem običaju, v Prilip,

»duhnu vjetar u polju široku,
ukaza se lice u djevojke,
vidje lice duždе od Mletakâ,
od muke ga glava zaboljela . . .«

Trikrat poskuša, da bi ženinu izneveril nevesto, a trikrat ga nevesta sramotno odbije ter nazadnje pové Marku, ki preseka Latinca na dva dela.

Torej podlost, nezvestoba, to označuje Latince v srbskih narodnih pesmih. Nič boljše ne sodijo o Latincih bulgarske.[2] Seveda mora biti folija zopet ženitba. V tem slučaju kralj Latinin ženi sina, ki je neizrečeno grd (to tudi še povrhu!).

---

[1] Tam, str. 78.

[2] Pred seboj imam zbirko nesrečnih bratov Miladinovcev, Zagreb, 1861.

»Ama mu je sin ot grdomazen (= grd):
gora rilka duri do čelbinka (= zgornja ustnica sega noter do čela),
a dolnja — ta duri do pojasa.«[1]

Katera devojka bo takega marala? Vendar pa kralj legenski (helenski?) obljubi svojo hčer. In zdaj vabi kralj Latinin svate, med drugimi tudi kraljeviča Marka. A ta je že truden in sit svateb: zato pošlje svojega sina Ognjena. Ognjen je diven mladenič. Latininu pride torej to-le na misel: Mojega sina se bo nevesta ustrašila; kaj ko bi se Ognjen izdal za mojega sina? In res, pogodita se: nevesta bo sinova; kar bo pa Ognjen prejel darov, jih mora kralj vse prepustiti njemu. Ognjen pride v mesto legensko (helensko): vse gleda za njim, vse devojke blagrujejo nevesto, in ta sama je vsa srečna. Pripelje jo na dvor kralja Latinina. Sedaj bi moral Ognjen dobiti vse dragocene darove, a Latinin mu jih noče izročiti. V silni togoti izdere Ognjen sabljo, preseče ž njo nevesto ter jo vrže v morje; nato divja domov k očetu. In ka ga oče vpraša, zakaj je tako ljut, odgovori sin:

»Ti ne znajiš, toga šćo da činiš,
so Latini pobratimstvo činiš,
alj ne znajiš: otí sè (= so) bezverni (= nezvesti),
kak ne kani, taka ne nè drža.«[2]

Par pesmi se kar naravnost pričenja z vzklikom:

Bog go ubij kralja Latinina!

in šele potem izvemo, kaj je storil, da je n. pr. hotel zvabiti turškega bega Rabdula na svoj dvor s pretvezo, da bo navzoč pri svatbi; a o pravem času spozna begova žena vso zvijačo, naprosi svaka svojega Mirčeta in še tri junake, da gredo in ubijejo kralja Latinina. V tej pesmi pravi begovica možu, naj nikar ne verjame, kar mu piše Latinin — kralj, zakaj:

»Koj mi póšol pri kralj Latinina,
nikoj nazot ne mi sje povratil.«[3]

Tudi krščanski veri je sovražen latinski kralj Trojan (Trajan). Kristjanom ukaže zapustiti vero v edinega Boga ter narediti malika iz srebra. Toda Bog pošlje zmaja, ki zahteva vsak dan človeško žrtev. Slednjič bi prišla tudi Trojanova hči Marija na vrsto; tu pa jej pride na pomoč neznan junak, ki jo reši. Hvaležen mu jo hoče kralj dati za ženo. A zdaj se junak razodene. »Jaz sem sveti Georgij! Razruši malike in časti zopet pravega Boga!«[1]

---

[1] N. d., str. 117.
[2] N. d., str. 122.
[3] Tam, str. 283.

Iz navedenih pesmi je razvidno, da mržnja narodnih pesmi bulgarskih in srbskih ni naperjena proti kakemu posameznemu narodu, n. pr. italijanskemu, še manj hrvatskemu, čeprav sta katoliške vere, in da se sploh dogmatiške razlike niti ne omenjajo, ampak da mržnja velja latinski kulturi sploh, ki jo zastopa »kralj Latinin«. Koder se je razprostirala grško-pravoslavna cerkev, torej po vsej Srbiji in Bulgariji, povsod so živeli predsodki proti latinski kulturi. Slovani so jih prejeli od Grkov. Ponavljal pa bi znane reči, ako bi omenjal, da se ti predsodki niso pričeli šele s Focijem; gotovo je, da segajo daleč nazaj v protikrščansko dobo. Ni dvoma, da je ta usodepolni predsodek pognal prve kali med starimi Grki, ki so v svoji ošabnosti imeli vse druge narode za — barbare. V tej svoji ošabnosti so vztrajali tudi še potem, ko so jih Rimljani že premagali; rimska kultura jim je bila vedno manjvredna, zaničevali so jo tako, da n. pr. noben grški pisatelj izza Avgusta pa do retorja Libonija niti ne omenja rimskih pesnikov Vergilija in Horacija! Ošabnost, preziranje! Rimljani pa so jim tudi po svoje vrnili nemilo za nedrago: ironično so jih imenovali »Graeculi«, kar bi se po naše reklo: sanjač, morda »prismoda«, lahkoživec. In prepad med obema kulturama se je širil... In ko je Konstantin V. uskočil v Carigrad, tega prepada ni premostil ampak še razširil.

In takó torej stojimo tostran prepada in kličemo bratom onstran: Zedinimo se! Ali bomo Slovenci imeli kaj več uspeha ob tem trudu? Težko, ker tudi mi smo »Latinci«! Kaj torej storiti?

Predsodek se rodi iz napačnega spoznanja; izruje se z resnico. Rodil se je pa tu najusodnejši vseh predsodkov tudi iz ošabnosti; torej tiči tudi v volji, v srcu. In morda najbolj v živo ga je zadel oni slavni papež, ki se je nasproti ošabnim carigrajskim patriarhom začel podpisavati: »Servus Servorum Dei«.

Znamenite starine.

Poroča bogosl. prof. dr. Jos. Gruden (Ljubljana).

Kameni vas bodo učili, česar vam ne bodo povedali učitelji. Lapides docebunt vos, quod a magistris vestris non discetis. V teh besedah je dobro izražen pomen starinoslovja. Česar nam ne poročajo stari zgodovinopisci, kar zaman iščemo po pergamenih in kodeksih, to spravi starinoslovje na dan in s tem izpopolni znatne vrzeli našega znanja. Orient, zibel stare poganske in krščanske kulture, je v tem pogledu posebno znamenita dežela. Komu so neznane velepomenljive asirske in babilonske izkopine, ki najsijajneje potrjujejo svetopisemska poročila in osvetljujejo staro zgodovino do petega tisočletja pred Kristusom? — Znanstvena preiskava sirskih razvalin in maloazijskih cerkvenih stavb je privedla do zanimivega zaključka, da so bili tu že v prvih stoletjih krščanstva vdomačeni vsi tipi srednjeveškega romanskega stavbarstva. (Prim. Strzygowski: »Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte«. Leipzig 1903.)

---

[1] N. m., str. 38 nasl.

Zlasti pa je zadnji čas Egipet obračal nase pozornost krščanskih starinoslovcev in zgodovinarjev. Leto za letom je skoraj prineslo nove najdbe. — V smeteh neznatne vasi Behnesa (nekdaj Oxyrhinchus) v Spodnjem Egiptu sta angleška učenjaka B. Grenfell in A. Hunt l. 1897. našla cele koše papirov. Prepeljali so jih v London, Berolin, Paris in Dunaj, da jih ondi učenjaki razberô in raztolmačijo. Med temi najdbami je vzbudil največ zanimanja mal listič, popisan s sedmimi reki Kristusovimi (Logia Jesu). Mnogi so že mislili, da imajo tu ohranjen odlomek evangelija (Logoi kyriakoi), iz katerega da sta zajemala evangelist Matevž in Luka. Vendar so razboritejši kritiki (Harnack, Bardenhewer, Robinson) kmalu spoznali, da so ti reki le gnostiški patvor iz drugega stoletja in da so skoraj gotovo povzeti iz apokrifnega »egiptskega evangelija«. V isto vrsto je prištevati tudi drugih »pet rekov«, ki sta jih omenjena učenjaka pozneje izdala (»The Oxyrhinchus papyri«, IV., London 1904), in odlomek nekega »evangelija«, ki ga je Harnack nedavno ocenil v »Preussische Jahrbücher« (Februar 1908).

Drugo znamenito egiptsko najdišče je pokrajina Fajum, jugozahodno od Kaire, s svojimi obsežnimi pokopališčnimi stavbami, starokrščanskimi svetišči in mnogimi spomeniki koptske umetnosti. Tudi tu so se pod razvalinami našle nekatere zanimive literarne najdbe, med njimi izpričevalo (libellus) za nekega krščanskega odpadnika Avrelija Diogena, da je v resnici po ukazu cesarja Decija l. 250. daroval bogovom.[1]

Za krščansko arheologijo pa so bila zadnja leta najpomenljivejša odkritja nemškega starinoslovca Karola Kaufmanna v puščavi Marint južnozahodno od Aleksandrije. V družbi z Ewaldom Fallsom je v letih 1906. in 1907. temeljito preiskal ta kot egiptovske dežele. Našel je tu pod peskom libijske puščave ostanke najznamenitejšega staroegiptskega svetišča, svetega Mena, in okoli njega celo mesto z bazilikami, samostani, obsežnimi gostinjci, delavnicami in drugimi zasebnimi hišami. Pa sledimo rajši njegovemu poročilu! (Prim. Carl Maria Kaufmann: »Die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste«, Cairo 1906, in pa »Zweiter Bericht über die Ausgrabung der Menasheiligtümer«, Cairo 1907, Fink und Beyländer.)

Ob poti, po kateri so hodile karavane božjepotnikov iz Aleksandrije k Jupitru Amonu (sedaj oaza Siwah), je nastalo že v prvih stoletjih krščanstva po vsem orientu sloveče svetišče sv. Mena. In kakor nekdaj tempelj Amonov, je bila tudi Menova cerkev znamenita božja pot. Na mali višini nad mestom je stala glavna skupina svetih stavb. Najstarejša med njimi je bila cerkev nad svetnikovim grobom z njegovim slovečim kipom (Menas, vpodobljen kot rimski vojščak, med dvema velblodoma). Tu je bila pa še druga znamenitost: sveti studenec, ki je izviral globoko doli v kripti, čigar zdravilno vodo so rabili romarji kot uspešno sredstvo proti raznim boleznim in jo v malih vrčih raznašali po vsem orientu (egiptovski Lourdes!). Poleg te prvotne stavbe je pa stala še druga sijajnejša, takozvana Arkadijeva bazilika iz konca četrtega stoletja. Bilo je to veliko svetišče, 57 metrov v dolžini, s petdesetimi marmornatimi stebri, krasnimi atriji, z mnogimi kletmi in podzemskimi katakombami za pokopavanje mrličev. Tretje svetišče je bil baptisterij, velik osmerokot s predloženim atrijem, edini svoje vrste v severni Afriki. Okoli te starokrščanske akropole so se vrstila druga znamenita poslopja. Na severu, v tesnem stiku z baziliko, se je raztezal samostan tolike obsežnosti, da mu med starokrščanskimi zgradbami te vrste ni najti enakega. Pozidana planjava te redovniške naselbine meri s svetišči vred 40.000 m^2. Največji doslej znani koinobiji, »Simeonov Grad« (Kalat Senian) v Siriji in bizantinski samostan Thebessa v severni Afriki dosežeta komaj polovico te velikosti. Daleč za Menovim samostanom pa ostanejo slične naselbine v petrejski in sketiški puščavi. In vendar so že poslednje štele včasih na tisoče redovnikov. Z marljivim, trudapolnim prekopavanjem so se v tej skupini doslej razkrila obsežna s stebrovjem obdana dvorišča, veliki vodnjaki, velika (9 × 12·5 *m*) z marmorjem obložena dvorana na osmerih stebrih, prostor za sprejemanje odličnih gostov (tablinum), gospodarska poslopja. Znano je, da so imeli egiptovski samostani velike literarne zaklade in da je bilo zlasti Menovo svetišče bogato na cerkvenih dragocenostih. Sicer je bil samostan tekom stoletij opetovano oplenjen, in beduini so celo izpod razvalin izkopali vse, kar se jim je zdelo vredno, vendar se po pravici z veliko napetostjo zasleduje čiščenje podzemskih hodnikov in shramb, v katerih se utegnejo najti vsaj ostanki nekdanjega bogastva. — Za sprejem romarjev iz Libije, Egipta in drugih orientalskih pokrajin, ki so obiskovali sloveče Menovo svetišče, so služili gostinjci (hospici). Ta skupina sicer doslej še ni popolnoma razkrita. Vendar že izkopani deli izpričujejo, da imamo tu ostanke velikanske zgradbe v obliki rimskega amfiteatra, katera je imela za središče velik vodnjak (280 m^2). Okoli njega so bile kopalnice za može, žene in otroke. Za njimi so se vrstila lepa stebrišča, čakalnice in dvorane.

---

[1] Opisal Rauschen: »Die wichtigern neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte«, str. 57. sl.

Najstarejši deli Menovega svetišča (podstav grobne bazilike, vodovod) so še iz poganske dobe. Peto in šesto stoletje znači vrhunec njegovega sijaja. Ko so se po kalcedonskem cerkvenem zboru (451) egiptovski monofiziti (Jakobiti) ločili od katoliške cerkve in ustanovili svojo cerkev s staroegiptskim (koptskim) jezikom v liturgiji, je prešlo tudi Menovo svetišče v njih oblast. Bila je najponosnejša izmed vseh koptskih cerkva. Zadnja prezidava se je vršila pod patriarhom Teodorjem l. 730. — Ko so se v devetem stoletju Kopti uprli proti vladi Arabcev, je egiptski guverner za kazen dovolil melkitskemu (katoliškemu) patriarhu Kozmu, da je iz Menovega svetišča vzel marmornate stebre in nekatere druge dragocenosti. Vendar je še okoli l. 1000. neki arabski geograf videl mesto in cerkev »okrašeno s kipi in podobami največje lepote«. Moslemini, fanatični nasprotniki podob, pa so uničili vse umetnine.

Vnema in vztrajnost krščanskega starinoslovca je zdaj izpod razvalin spravila na dan to znamenito starokrščansko naselbino in nam s tem odprla nov vir za spoznavanje tedanjega bogočastja, umetnosti in življenja. Po pravici se prištevajo Kaufmannova razkritja najpomenljivejšim, kar jih izza De Rossijeve dobe pozna krščanska arheologija, in profesor Strzygowski kliče spričo teh izkopin: »Kaj je Rim s svojimi katakombami v primeri z zakladi, ki čakajo še v orientu vstajenja!«

Za katoliško časopisje!

Govor P. V. Kolba S. J. (Dunaj).[1]

Vojake, ki jih pošlje domovina v boj zoper sovražnike, mora domovina tudi oskrbeti in oborožiti. S tem ne izkaže vojakom, marveč sama sebi največjo dobroto. S tem izpolni domovina le strogo dolžnost. Bojna sila, ki jo mi pošiljamo v boj, da rešimo grozeče propasti najvišje dobrine, da obranimo, kar nam je milo in sveto, ta bojna sila je katoliški tisk. Raditega je katoliškega ljudstva sveta dolžnost, da skrbi za svoj tisk. Ta dolžnost je dolžnost vseh brez izjeme. Če izpolni ljudstvo to dolžnost, ne izkaže dobrote tisku, temveč samo sebi. Dà, s tem zadosti le kričeči potrebi, ki ji mora zadostiti, če noče bedno propasti . . .

Naše stališče je: »Za vse je svet dovolj bogat.« — Kjer bohotno živi v škodo in pogibelj katoliškega ljudstva na stotine prostozidarskih judovskih listov, bi pač moralo zlahka uspevati tudi nekaj katoliških listov: ne le dva ali trije, marveč tudi desetorica; ne le s podporo, temveč tudi brez podpore. Treba je le, da izpodrinemo sovražni tisk, ki pije kri našega ljudstva, nasprotne časnike, te zajedavke (parasite) na drevesu katoliškega ljudstva. Treba je, da izrinemo iz dežele nasprotno časopisje, ki je pravi krvoses za naše ljudstvo. To je prvi pogoj, to je tista osnovna točka, ki je ne vpoštevamo zadosti.

---

[1] Tu podajemo najznamenitejše odstavke iz velikega govora prvoboritelja za avstrijsko »Pijevo Društvo« in katoliški tisk, P. V. Kolba. Govor je imel na VI. avstr. kat. shodu. P. Kolb je imel pred očmi celo Avstrijo, zlasti pa Dunaj. Pri nas so razmere že mnogo boljše. Vendar bo treba tudi pri nas še boja, če naj iztrebimo protikrščansko časopisje. Zato naj ta klic probudi tudi v slovenskem krščanskem ljudstvu še več zavesti in moči za boj zoper slabe liste! Op. ur.

Alliance Israélite se je polastila tiska, kakor povsod, tako tudi v Avstriji, da uresniči srčno misel celega svojega načrta, namreč misel, da njej po vsej pravici pristoji gospodarstvo nad vsemi drugimi narodi; tisk je, ki naj izvrši ta njen svetovni načrt: krščanstvo versko-nravno-gmotno ugonobiti in na razvalinah in od razvalin krščanskih ljudstev zgraditi novi Sion.

Prva točka njenega programa je, ugonobiti ljudstvo religiozno; kajti zgodovina uči, da se brez religiozne podlage ni vzdržalo nobeno ljudstvo, ker se vzdržati ne more. Odtod dvojna igra teh listov: izločitev cerkve iz vsega javnega življenja — pripoznanje, postavno varstvo judovstva. Nauki Jezusa Kristusa so ji neumnost in zmota, predpisi talmudovi neoskrunljiva svetinja. Opresen velikonočni kruh judovski ji je častit običaj, zakrament presv. rešnjega telesa predmet strašnega klevetanja. Učitelji njihove postave so nedotakljive uradne osebe, duhovniki kristjanov farji, popje, vredni le zaničevanja. Na njihove praznike naj se javne šole ozirajo, ob nedeljah in praznikih kristjanov naj bodo dovoljena hlapčevska dela. Njih mladina naj se vzgaja mozaično, kristjanom naj se vsili brezverski pouk. Sami obhajajo po običajnih obredih svoje poroke, a divjajo zoper svetost krščanskega zakona; sami imajo tisoč predpisov za svoje pokope, a se bojujejo za sežiganje krščanskih mrličev. Vsak napad na svoje pristaše opisujejo kot živinsko sirovost, a vse, kar je krščanskega, sami porogljivo zasmehujejo. Bije se boj za uničenje kristjanov. Vsledtega se vežejo ti listi z vsem in z vsakim, da le škoduje krščanski veri, slave vsakega nasprotnika krščanstva, povišujejo vsakega duhovnika odpadnika, podpirajo vsako društvo, odobravajo vsako nasilno odredbo, hvalijo rop in tatvino, če le škoduje cerkvi; dražijo vse divje nagone na uničevalni boj; strinjajo se z nameni prostozidarstva, na čigar shodu v Parizu je izjavil br. Cooq: »Treba je iztrebiti vero v dogmo, toda to framasonu ne more biti dovolj. Religija je zlò, in iztrebiti jo je treba najprej iz svoje vesti, iz svojega srca, iz svojega spomina, nanovo začeti svojo vzgojo, če je bila verska, v istem zmislu pa vplivati tudi na ženo in otroke. Naša dolžnost je, da preobrazimo žene v prostomiselke in vzgojimo otroke brez vsake vere.« To so načela, ki si jih je osvojil tudi slabi tisk v Avstriji; bolj zakrito, bolj prekanjeno v listih za inteligenco, sirovo cinično v listih judovske socialne demokracije. Prva točka v programu — iztrebiti krščanstvo! Zakaj ljudstvo brez religiozne podlage začne brez upa propadati in propade!

Druga točka v programu Alliance Israélite je — moralna propast kristjanov.

Listi, ki imenujejo naše Bogu posvečene samostane in redovne zavode kotišča naslade in razbrzdanosti, prizanesljivo molče o grdobijah, ki se gode po salonih Riehl et consortes; zakrament sv. pokore blatijo, češ, da je nenraven, a iz njihovih romanov in feljtonov se cedi cinična brezsramnost in pohot.

Kako hrume, če se končno vendarle odpravljajo nespodobne slike iz izložb, če se prepovedo pornografične knjige, če se črtajo najnenravnejša mesta iz dramatičnih del. Kakor da bi bila vsa umetnost le zato na svetu, da vsili človeštvu nenravnost, prešuštvo in demoralizacijo. Kdo uganja javno nesramno rufijanstvo v dobro plačanih oglasih? Kdo ščiti kupčijo z dekleti? Kdo razširja nesramne fotografije, ki zastrupljajo našo mladino? Kdo si izmišljuje zoper nedolžne duhovnike in menihe najgrše pregrehe? Kdo brani prepisovače kot može, ki imajo v lasti najvzvišenejšo vedo? Kdo se navdušuje za klateže in morilce in deklamira o njihovem blagem srcu in njihovi otroški ljubezni? Slab tisk v službi Alliance Israélite v nravno pogubo krščanskega ljudstva! Drastičen zgled je slučaj, ki je o njem poročala »Reichspost« v št. 271. 9. novembra m. l. pod naslovom: »Za kristjane bo že dobro!« — V Newyorku je sramotno propadlo umazano delo judovskega »pesnika« Šalom Asch, »Bog maščevanja«. Celo judovska kritika je z ogorčenjem odklonila ta potvor, ki se koplje v najnesnažnejših kloakah človeškega žitja, ki pa ga je seveda svoj čas kritika dunajskega liberalnega tiska napetolično slavila. Najprvo ni dovolil ravnatelj newyorškega judovskega gledališča Adler dela v Newyorku uprizoriti. Adler se je izrazil o tem uredniku newyorškega »Jüdisches Tagblatta«-a tako-le: »Ko sem namerjal pred poldrugim letom potovati po Evropi, poprosim tukajšnje publiciste, da mi imenujejo nekaj evropskih dramatikov, na katere naj se obrnem, da dobim od njih del za gledišćne predstave. Pri »Vorwärtsu« so mi priporočili Ascha. Dospem v Evropo in povabim Ascha k sebi. Odgovori mi, da mi prinese delo v Karlove vare, pa da nima denarja za potne troške. Pošljem mu denarja — celo nekolikrat in on pride. Bral je meni, moji soprogi in gospodu Günzburgu ravno končano delo. Poslušal sem s studom in grozo. Ko konča svoje berilo, pravim: »Gospod Asch! Vaše delo mi vsiljuje misel, da ste sami zrastli v taki hiši. Jaz vidim v njem samo umazane misli in odurne slike. Družinski oče sem in sramovati bi se moral pred svojo družino, če bi v taki igri moral nastopiti.« Asch odvrne nato: »Vidim, da imate prav. To ni delo za judovsko gledališče, toda za krščanski svet bo dobro.« — Kam smo prišli, da se tako govori o nas?

Torej nravno uničenje krščanskega ljudstva, to je druga točka v načrtu judovsko-framasonske zveze! Kajti za nravno uničeno ljudstvo ni rešitve!

Tretja točka v programu tega tiska je — gmotna propast krščanstva. Ta tisk služi njim, ki so obogateli s tem, da so izsesali kristjane. Zato so naravni zavezniki vseh krvosesov krščanskega ljudstva. Z vznemirjajočimi poročili določujejo borzne kurze, ustvarjajo milijonarje in berače, povzročujejo, da akcije padajo in rastejo, dvigujejo in znižujejo kredit držav v posamnem in celoti. Oni so, ki se upirajo slehernemu poizkusu pomagati malemu obrtniku in kmetu in bolj obdačiti milijonarje. Neprestano kriče, naj se izroči cerkveno imetje, in skrbno molče o milijonih svojih delodajavcev. Ti listi so zagovorniki krušnega oderuštva, mesnega oderuštva, premogovnega oderuštva — vseh milijonarskih zvez in kartelov, ki iztiskavajo kri krščanskemu ljudstvu. Stalno zviševanje cen za vsa živila, nečuvene premogovne cene, so posledica grozne igre, ki ji ti listi z navdušenjem nazdravljajo. Da, ta tisk hoče gmotno propast krščanstva, hoče, da postanejo vsi kristjani helotje v oni lepi domovini, ki je bila svobodna last njih očetov, ako nočejo — kakor toliko tisočev vsako leto — z beraško palico odpotovati na tuje. Še enkrat, tisk, ki obvladuje vso našo javnost, stremi po določenem načrtu za verskim, nravnim in gmotnim uničenjem krščanskega ljudstva. Zato podpihuje k bratskemu boju in ostri narodnostno sovraštvo.

Čujmo o tem še glas kijevskega pravoslavnega metropolita Flavijana. V pastirskem listu, ki ga je izdal nedavno, pravi: Odkar je car dovolil naši deželi tiskovno svobodo, nas je prepregla kar cela mreža časopisov, ki so skoro izključno v judovskih rokah. Zviti žid je spoznal takoj prednost, ki jo ima tisk s svojim vplivom in se ni najmanje obotavljal se ga polastiti. Tako nas obdaja zdaj na vseh straneh poguben in brezbožen judovski tisk, ki bojuje nepostaven boj proti vsem naukom krščanstva in religije kakor tudi zoper vse cerkvene in državne naredbe in spodkopava vse družabne in moralne temelje. Tisk je velika nevarnost za družino, za državo in človeško družbo. Njegova je glavna krivda za sramotne revolucionarne zločine, ki jih uprizarja v naši nesrečni domovini. Dolžnost kristjanov je, da svare povsod in neprestano pred judovskim tiskom ter moško in neustrašeno nastopajo za to, da zapre duri pred njim vsaka krščanska hiša. Godi se našemu ljudstvu, kakor svoj čas indijanom v Ameriki in še dandanes ubogim zamurcem v Afriki. Njih poguba je bilo žganje, naša poguba je slabo časopisje. Dasi so propadali dušno in telesno, dasi so gubili denar, posest, svobodo, zdravje, življenje, so vendar nosili svoj zadnji imetek k prekupcu za strup, ki jih je moril. Tako nosi danes naše ubogo katoliško ljudstvo svoj denar v milijonih tem listom, ki ga zastrupljajo, plačuje sramoto, s katero ga blatijo ti listi, plačuje vsa stremljenja teh listov v svoj lastni propad.

Kaj pomagajo proti temu tožbe v skriti tihoti srca? Kaj pomaga proti temu kazati na to, da milijoni niso zadovoljni s tem, kar uče slabi listi. Teh milijonov, ki ne morejo govoriti, teh srčnih tožba, ki ne pridejo v javnost, za javnost ni, javnost se zanje ne meni in veliko zlò brezobzirno stopa preko njih.

Zato organizirajmo lastno vojsko, da ustavi to brezsramno gonjo in odvrne boj, ki preti ugonobiti krščanstvo.

Vun z judovskimi listi iz krščanskih hiš in iz krščanskih rok; kajti ta tisk je naš največji, najsilnejši, najpogubnejši sovražnik, ki trga, potem ko nam je vzel vero in nravi, kruh od naših ust in nas poganja kot berače iz dežele naših očetov. Ne dajajmo več denarja, da bi pitali te zveri, ki nas mesarijo. Kdor podpira tak časopis, je sovražnik vere, sovražnik nedolžnosti, sovražnik blagostanja krščanskih sobratov; kdor plačuje tak tisk, je zaveznik bogokletnežev, lažnivcev, obrekovavcev, ljudskih sleparjev in ljudskih oderuhov, katerim služijo ti listi.

Ko je sveti škof Remigij krščeval kralja Klodviga, mu je baje zaklical: »Sežgi, kar si dozdaj molil, moli, kar si dozdaj sežigal!« Enako kličemo tudi mi avstrijskim katoličanom: Vrzite proč, kar ste dozdaj plačevali, brali in branili, in berite in podpirajte, kar ste dozdaj proč metali in zanemarjali. Ni zadosti, da iztrebimo slabe časopise iz krščanskih hiš, ampak spraviti moramo vanje krščanske časopise. Kako je danes s katoliškimi časopisi? Če kličejo na postaji imena časopisov, kdo pač pomisli katerikrat, da bi utegnil biti vmes tudi katoliški časopis? Če zahteva kdo v gostilnah in kavarnah časopisov, kdo se pač čudi v Avstriji, če mu polože na mizo izključno slabih, cerkvi sovražnih? Kdor gre mimo razstavljenih časopisov, ali se pač zmeni, da so izloženi edino le slabi časopisi? Da, kdo se vznemiri, če najde v katoliških družinah le judovske časopise? Kaj bi se pripetilo onemu, ki bi hotel položiti pred Juda »Reichspost« ali »Vaterland«! Pozvali bi ga pred sodnijo radi zasmehovanja religije, ki je v državi priznana. Če pa prinese katoličanu »N. Fr. Presse« ali »Arbeiterzeitung«, dobi povrh napitnino. Da, je brez števila katoličanov, ki komaj vedo, da imamo katoliški tisk. To silo, ki spi še v milijonih, katoliško samozavest, je treba vzbuditi. Ako smatra Jud za razžaljivo, če polože predenj krščanski časopis, dobro, mi vendar nismo iz slabše snovi, naj milijoni katoličanov smatrajo za sramoto, če jim vsiljujejo gnusni in oderuški tisk judovstva z vsemi tistimi klevetami zoper vero in nravnost. Ako zahtevajo novine in Judje, da leže v vséh javnih lokalih njihovi listi, naj izsilijo že vendar tudi katoličani, da se pokaže i njihov tisk v javnosti, da ga razstavljajo in oglašajo. Bomo-li večno trpeli, da zvemo le to od svetovnih novic in dogodkov, kar ugaja židovski zvezi, in da tega ne zvemo, kar njej ni prijetno? da nam bo opisano vse, kar se po svetu godi, le z vidika naših najbolj zagrizenih sovražnikov? Ali bomo še nadalje trpeli, ne da bi nas oblila rdečica, da se nam rogajo, če zahtevamo na železnici krščanski list? Ali bomo še zanaprej brez svete jeze gledali, kako iščejo naše liste spodaj pod drugimi na skladnici v trafiki? Ali ne vidimo, da to zaznamuje sramotno stališče, ki ga zavzemamo mi katoličani v svoji podedovani domovini? Zgoraj naši zatiravci — pod mizo, na tleh katoličani! To mora nehati. Sredstvo bodi agitacija. Treba je poguma ne samo, da zahtevamo krščanskih časopisov, tudi za napitnino se ne smemo tresti in dajmo natakarju, trafikantinji kako malenkost več, če ponujajo katoliške časopise ali jih prav vidno izlože, da delajo to potem z večjim zanimanjem. Brez tega sodelovanja vseh nam nič ne pomaga, če liste povečamo in izpopolnimo. Za množico jih ne bo.

Le dober katoliški tisk je uspešna bramba in dovoljno varstvo katoliškega ljudstva. Kdo naj sicer odkriva skrivne ložine načrte? kdo odgrinja zlobne namene njihovih pogubnih zvez? kdo trga krinko raz obraz sleparskim kartelom in roparjem na borzah? kdo sveti v jame podkupljivosti? kdo zavrača lažnjive očitke, obrekovanja in jemanje dobrega imena, čemur je izpostavljen vsak poštenjak katoliškega ljudstva, predvsem njegovi voditelji? Odstranite naše časopise in noben človek ne zve več ničesar o besedah najvišjega pastirja, o opominih škofov. Smrten molk zakrije najsijajnejše govore naših zastopnikov, vsem, tudi najsilnejšim demonstracijam za pravice katoliškega ljudstva, vsem milijonom protestov se bodo zakonski razdiravci in šolski reformatorji smejali in z njimi se bo smejal svet. — Želje, tožbe, vsak klic, ki naj oznani gorje tlačenega, izžemanega katoliškega ljudstva utone v solzah, ki jih nihče ne čuje. Tožno se poslavljajo leto za letom desettisoči obubožanih izseljencev, in to nepoznano širšemu občinstvu, ker ni nikogar, ki bi razodeval javnosti, kako rezko vpijejo na pomoč ubožci. Od vsega, kar se godi med katoliškim ljudstvom, izve javnost le to, kar ji blagovolijo razodeti njegovi najstrastnejši sovražniki.

Brez katoliškega časopisja je onemogočeno milijonom katoličanov živo notranje občevanje. Osamljeni in razcepljeni ginejo v boju. Brez katoliškega časopisja je neumno misliti, da bi skupno delovali pri volitvah, pri javnih zahtevah za velika skupna dela. Brez katoliškega časopisja ni možno svetovati javnosti, ni možno pojasnjevati vprašanj, ko se porajajo, ni nepodkupnega vodnika, ki bi povedal jasno in določno, kaj je prav in kaj ni prav, kaj koristi in kaj škodi kristjanom, ni zanje skupnega vodstva, brez katerega se zmede tudi največja armada; kajti brez katoliškega časopisja se ne morejo ne duhovni, ne posvetni vodniki pogovarjati z ljudstvom.

Na zadnjem shodu v Pragi so svobodomiselci sklenili svoje prostomiselne namene širiti po časopisih. In kakšni nameni so to? Čujmo najvažnejše točke:

Boj zoper vsako religijo; odpravijo naj se misijoni, izloči vera iz šol, prepovedo procesije in romanja, odstrani prisega pri sodiščih, razpuste brez izjeme vsi samostani, razženo redovniki iz bolnišnic in dobrodelnih zavodov, uveljavi sežiganje mrličev, odpravi krščanski pokop, podpirajo odpadli duhovniki, nadzorujejo dobri duhovniki. To so ideje, ki naj jih razširijo časopisi med naše katoliško prebivavstvo, ali bolje, ki jih že širijo slabi časopisi leta in leta med katoliškim ljudstvom.

Ali ni torej čas, da nastopimo z dobrimi časopisi v obrambo najdražjih svetinj? Dober časopis bo stražil in branil našo vero, dober časopis bo varoval blagoslov, ki rosi po misijonih, dober časopis bo ščitil krščansko šolo in družino, bo ščitil svobodno izvrševanje vseh naših verskih vaj. Katoliški časopis bo zid in nasip za ustanove in samostane, ki jih je ustanovila ljubezen do Boga, za zavode, ki jih je zgradila ljubezen do bližnjega s katoliškim denarjem. Katoliški časopis bo varoval posvečene grobove, bo varoval mir njihov.

Toda treba je tudi, da se gmotno povzdigne naš tisk, kajti, kdor ne pozna stvari, ne ve, kolike vsote so potrebne, da se more poskusiti naše časopisje s svetovnimi listi prostozidarstva. Tako ima eden izmed teh listov na Dunaju, in ne največji, v svojem letnem proračunu le za uredništvo tri milijone kron! Silne naprave njihovih tiskarn, stroji, nagrade, originalna poročila, telefonske in telegrafične zveze, plača urednikov pri sovražnih listih sili tudi katoliške liste na enake izdatke, sicer pojde že naprej vsak up po vodi!

Nikjer na svetu nima opraviti katoliški tisk s takimi nasprotniki kakor v Avstriji. Časopis v malem obsegu z malim številom naročnikov se ne more vzdržavati. Obrestuje se le časopis v velikem obsegu. Saj to tudi sicer vidimo sploh pri trgovskih podjetjih. Mala podjetja propadajo, iz velikih rastejo milijoni. Tako imajo mnogi judovski časopisi milijone prebitka, mi pa vsako leto doplačujemo. To se mora izpremeniti. Izpremeniti moramo naše časopise tako, da ne bodo le izhajali brez škode, ampak donašali čisti dobiček, ki ga zdaj požirajo žepi judovskih milijonarjev. Iz tega pa sledi, da treba podpirati liste. Pomagajmo jezdecu na konja, potem bo že sam jezdil. Če pa oskrbimo svoje liste, izkažemo s tem uslugo ne toliko listom, ampak sebi, katoliškemu ljudstvu, ki potrebuje listov in je izgubljeno brez njih. Slabi smo, če je slaboten naš tisk, močni smo, če je močen naš tisk.

Le po mogočnem tisku moremo mi, avstrijski katoličani, razviti svojo moč. Ne število katoličanov, ne število njihovih davkov, ne opravičenost zahtev, ki nam pripada vsled njih, nam ne priskrbi potrebnega ugleda, ampak samo tisk. Le to velja v javnosti, kar je zastopano v javnosti po tisku. S pomočjo brezvestnega pa obsežnega tiska more danes peščica tujcev zapovedovati nam, ki tvorimo milijone, more nam dajati postave, more nam kratiti pravo in nam ropati naše cerkve in ustanove, nas odrivati od vseh javnih mest, profesur in visokih šol. Zato povzdignimo naš tisk gmotno. V Avstriji izhaja vsak dan v 180.000 izvodih »Kronenzeitung«, v 80.000 izvodih »Neues Wiener Journal«, v 60.000 izvodih »Extrablatt«, v 45.000 izvodih »N. Fr. Presse«, v 60.000 izvodih »N. Wr. Tagblatt«. Kjer najdejo te številke hrane za obstoj in razvoj, tam jo morajo najti tudi katoliški; ali pa prepustimo vetru vsa naša podjetja in odnehajmo!

Od katoliških milijonov živi slabi tisk z vsem ogromnim čistim dobičkom, ki ga ima vsako leto. To je vojni davek, ki si ga vsak sam naloži, ki pa ne sme več tja. Kajti o njem je dejal sveti Oče Pij X.: »Dolžnost za vsakega je, da pomaga katoliškim listom in sicer po svojih močeh.«

Danes ne moremo več reči, da naši listi ne zadoščajo. Podajajo vse, kar moremo zahtevati, in to zanesljivo, ter služijo resnici. Danes ne morejo katoliški politiki pod nobeno pretvezo več objavljati svojih nazorov v listih, ki so sovražni krščanstvu. Da, prepričani smo, da se nikdar več ne bo ponovila ta sramota, da bi moralo katoliško ljudstvo poizvedovati v listih najbolj zagrizenih sovražnikov, kaj mislijo in hočejo njegovi vodniki. Ali se ne sliši to, kakor ko bi morali vojaki hoditi poslušat povelja k sovražni armadi, da bi tam zvedeli za povelja svojih častnikov? Kajti to se ne pravi več boj bojevati, to se pravi vdati se sovražniku in izročiti svoje sobojevnike njegovemu zasmehu.

Čas take sramote je minil.

Zdaj pa je čas, da porazimo slabi tisk, da prekrižamo načrte, ki naj bi iztrebili krščansko vero, zajezimo okuževanje javne nravnosti, udržimo gmotno propast krščanskega ljudstva, čas, da zmagamo in izbijemo orožje močem, ki stremijo za tem, da vse prevržejo, vse zvodijo, da nahujskajo narod zoper narod. Čas je, da utremo s katoliškim tiskom pot krščanskemu ljudstvu, da se dvigne versko, nravno in gospodarsko. Tako ohranimo Cerkev in državo usode, ki ju je zadela na Francoskem, in pripomoremo, da nanovo vzcvete življenje krščanskih narodov!

Staro in novo v brzojavni stroki.

Poroča Ferdinand Cilenšek (Praga).

V strojni tehniki splošno velja, da se danes ne ve, kakšno novost utegne prinesti jutrišnji dan. Zato se Amerikanci ravnajo po načelu: »Stroji naj bodo poceni, čeprav so vsled nizke cene slabi; kajti preden se potarejo, bodo iz mode.«

Ravno v eni najmodernejših strok strojne tehnike, v telegrafiji, pa vidimo popolnoma nasprotno, namreč občudovanja vredno konservativnost. Enostavni in ceni Morsejev brzojav, ki brzojavlja v samih pikah in črticah, je gospodoval pred petdesetimi leti in gospoduje še danes! Ima pač nebroj lepih lastnosti: Enostaven je in se ne pokvari izlepa. Poceni je. Deluje zanesljivo. Uradnik se hitro nauči z njim brzojaviti. In ker je brzojavljenje z Morsejem enostavno, se pomote ne zgode lahko. Dalje, ker je stroj enostaven, se lahko rabi za brzojavljenje na velike razdalje.

Nikakor pa se n. pr. ne more na velike daljave brzojaviti z Mercadierjevim mnogokratnim brzojavom, s katerim je mogoče ob istem času po eni sami žici poslati dvanajst različnih brzojavk. Mercadierjev brzojav ima na eni postaji 12 glasilnih vilic, katerih vsak posamni komad ima svoj posebni ton; vsi skup tvorijo akord. Na drugi postaji je 12 telefonov, katerih vsak je uglašen le na ene imenovanih vilic. Kdor brzojavlja, udarja na ene vilice, in ravno taki udarci se na prejemni postaji oglašajo v telefonu, ki dotičnim vilicam odgovarja. Lahko se na vseh 12 vilic hkrati udarja, in sicer na vsake teh 12 vilic drugačna brzojavka, a se vkljub temu ne zmedo. Na sprejemni postaji vsak telefon sporoči svojo reč jasno ter brez pomote. Ampak — te brzojavke je treba poslušati. Stroj jih ne piše. Kaj pomaga, da se stroj ne zmoti, ko se pa silno lahko zmoti človek, kateri brzojavko posluša ter zapisuje?

Mnogokratni brzojavni stroji se nahajajo skoro samo po največjih mestih in na črtah, kjer se sicer mnogo brzojavlja, pa bi preveč stalo, ako bi se napeljalo mnogo žic. Pri brzojavu je namreč žica najdražja stvar. Stroški za aparate in uradnike v primeri s tem izginejo.

Uvažujmo n. pr., da evropsko-indijska brzojavna črta London-Teheran meri 6100 *km*. Brzojavni promet je ogromen. Mnogo žic napeti bi bilo nemogoče. Uvedli so torej Wheatstonov brzodaljnopis, pri katerem se rabi Morsejev aparat. Na njem znakov ne oddaja roka, marveč oddaja jih papirnat trak, v katerega so vsekane daljše ali krajše luknje tako, kakor je že dotični brzojavki primerno. Papirni trak z nepopisno naglico drči skozi aparat in vsled tega pošilja stroj kakor vsak drugi Morsejev brzojav daljše ali krajše električne sunke po žici v daljavo. Treba je pa seveda na oddajni postaji mnogo uradnikov, ki brzojavke pripravljajo za stroj s tem, da v papirni trak vsekavajo luknje. Wheatstonov aparat brzojavi do 30.000 besed v eni uri.

Takove brzodaljnopise moramo ločiti od mnogokratnih brzojavov, katerih bistvo je v tem, da po eni žici hkrati pošiljajo različne brzojavke.

Pri mnogokratnih brzojavih se ponekodi brzojavlja tudi tako, da gredo od ene postaje do druge hkrati štiri različne brzojavke in ob istem času po isti žici od druge postaje do prve zopet štirje različni telegrami. Torej osem brzojavk hkrati po isti žici. Brzojavke se pošiljajo sicer ne na isti, pač pa na podoben način, kakor pri Mercadierjevem brzojavu. Prenaša jih izmenični tok, ki se v eni sami sekundi premnogokrat menja. V enem hipcu šine tok na eno stran in prenese silno majhen delec akorda semkaj; v drugem hipcu švigne tok na nasprotno stran ter izvrši podobno nalogo v nasprotni smeri.

Brez dvoma je to jako duhovita ureditev. Toda še duhovitejši je Hughesov tiskalni brzojav, pri katerem uradnik na oddajni postaji samo pritisne tipko, nosečo kako črko, in isti trenutek se na prejemni postaji dotična črka natisne tako, kakor se n. pr. natisne v pisalnem stroju.

Mnogokje je sestav tak, da po eni sami žici dva Hughesova brzojava telegrafirata na eno stran, dva druga pa isti čas na nasprotno stran. Ker je princip te zveze ravno isti, kakor pri Delányjevem mnogokratnem brzojavu, zato opišemo samo zistem Delany. Opis seveda ne more biti več kakor jako splošen.

Pravi oddajni in prejemni stroj sta tudi pri Delanyju ravno taka kakor pri Morsejevem brzojavu. Polegtega ima pa Delanyjev brzojav na vsaki postaji kolo, ki se vrti zelo naglo. Vrtenje obeh koles je popolnoma enako. Recimo, da so na eni postaji trije oddajni stroji, na drugi postaji pa trije prejemni stroji. Prej imenovano kolo n. pr. v vsaki tisočini sekunde pošlje električen udarec proti prejemni postaji; toda urejeno je tako, da v prvi tisočini sekunde gre udarec le skozi en oddajni stroj na oddajni postaji in le skozi en prejemni stroj na prejemni postaji; v drugi tisočini sekunde šine tok skozi drugi oddajni ozir. prejemni stroj, v tretji tisočini sekunde šine samo skozi tretji oddajni ozir. prejemni aparat, v četrti tisočini sekunde gre spet le skozi prvi oddajni oziroma prejemni stroj itd. Lahko stoji na oddajni postaji tudi 20, 30, ali več oddajnih aparatov in istotoliko prejemnih aparatov na prejemni postaji, a vseeno zadostuje za zvezo ena sama žica! Trdi se, da je po Delanyjevem zistemu mogoče po eni žici odposlati istočasno do dvainsedemdeset različnih brzojavk!

Vkljub vsemu brzojavni uradniki niso prijatelji mnogokratnih brzojavov in ima v njih očeh še vedno le Morsejev aparat največ veljave. Naglica ni pridna. Pri mnogokratnih brzojavih je treba za brzojavkami dostikrat vpraševati, je-li prejemna postaja prav razumela. Nekateri teh strojev delajo uprav peklenski ropot, motijo drug drugega v teku, se vsled divje hitrosti in silnih sunkov naglo pokvarijo, in tako mora nazadnje le spet Morsejev stroj dober biti.

So seveda številni mnogokratniki v praktični rabi; ampak o tem ni govora, da bi se vpeljali povsod; niti ni gotovo, bodo li ostali v rabi na vseh tistih postajah, kjer se rabijo danes.

Zato se ravno poslednji čas v brzojavni stroki mnogo poskuša z raznimi novimi brzodaljnopisi.

Oddajni aparat brzodaljnopisa je pri vseh zistemih urejen v istem zmislu kakor pri Wheatstonovem brzojavu, namreč da skozi oddajni aparat z veliko hitrostjo drči preluknjan papirnat trak. Kajpada imajo luknje pri vsakem zistemu drugačno obliko. Kar se prejemnega stroja tiče, bi bilo omeniti Pollak-Virágov in pa Murrayjev zistem. Pri Pollak-Virágu se v prejemnem stroju svetlobni žarek premika semtertja po širokem traku fotografičnega papirja. Kakor so pri vsaki črki drugače ustvarjene luknje papirnatega traka, ki drči skozi oddajni stroj, tako se imenovani žarek v prejemnem stroju pri vsaki črki drugače giblje. Premiče pa se žarek na tak način, da z razločno lepopisno pisavo v latinici spiše brzojavko na fotografični papir; prejemni stroj sam fotografijo razvije ter fiksira, tako da pride fotografično spisana brzojavka popolnoma gotova iz stroja!

Pollak-Virágov brzojav v eni uri brzojavi do 50.000 besed.

Murrayjev brzodaljnopis ima to svojstvo, da iz prejemnega stroja brzojavka pride v obliki preluknjanega papirnatega traku. In ta trak gre potlej skozi poseben »prestavni« stroj, ki se lahko zveže ali s pisalnim, ali s stavnim strojem, ali z obema hkrati. Če se spoji z obema, se brzojavka na pisalnem stroju spiše v latinici, v stavnem stroju pa se isti čas ulije tiskovni stavek brzojavke.

Na vsak način: Non plus ultra!

Murrayjev aparat brzojavi v vsaki sekundi petnajst črk.

Ni dvoma, da se bodo sčasom uvedli brzodaljnopisni aparati po vseh telegrafičnih postajah, kjer je kaj več prometa. Vendar bo brzojavna stroka vkljub temu ostala v znamenju konservativizma. Kajti poleg brzodaljnopisnih strojev bo vedno in povsodi treba zanesljivega Morsejevega brzojava za kontrolo. Večina brzojavnih postaj ima pa tako malo prometa, da Morsejev aparat sam popolnoma zadošča.

* * *

Ali si že vrgel kdaj kamen iz viška v vodo, recimo v široko jezero? Kaj si opazil? Ko je kamen padel v vodo, je najprej nekoliko vode šinilo s kamnom vred navzdol. Nato je na istem mestu visok voden curek švignil v zrak. Potem so se na vse strani vedno dalje in dalje širili valčki brez konca in kraja. Širili so se morebiti prav do nasprotnega jezerskega brega. In kdor jih je tam zapazil, najbrže niti slutil ni, kako so nastali. — Da se izrazimo na kratko, ta pojav ni nič drugega, kakor krasna slika brezžičnega brzojava. Kdor po Marconijevem zistemu brzojavlja, spušča električne udarce navpično v ozračje. Kakor vemo, je v vsakem električnem udarcu obsežen tudi protiudarec. Saj električen udarec ni nič drugega kakor združenje dveh nasprotnih sil. Ko torej spustiš udarec v ozračje, hkrati udari zračna elektrika po tvoji v zrak moleči žici skozi tvoj stroj v zemljo. Torej je stvar ista, kakor tam, ko si vrgel kamen v vodo, in je švignilo nekaj vode navzgor in nekaj navzdol! Ta dvojni vodni udarec je imel posledico, da so se po jezerski gladini na vse štiri vetrove širili vodni valčki. Udarec elektrike v zrak in iz ozračja pa rodi to posledico, da se nad zemeljskim površjem črez hribe in doline na vse štiri vetrove širijo električni vali.

Ko je delal Marconi prve poskuse, se je najbolj bal, kaj bo, ker je zemlja óblasta. Toda pokazalo se je, da to ne bo največja ovira. Že l. 1902. se mu je posrečilo poslati brezžično brzojavko z irske na kanadsko obal. Tudi hribi ne zapro pota brezžičnemu brzojavu. Marconi upa, da bo brezžično brzojavljenje kmalu cenejše kakor pa brzojavljenje po podmorskih žicah (kablu). Od 3. februarja letošnjega leta je reden brezžični promet med Londonom in Montrealom v Kanadi. Do konca februarja je bilo odposlanih že 119.945 besedi. Odpira se torej nova bodočnost. Brez vsake žice bodo kmalu nosili električni vali novice okrog sveta. Le nekaj greni še veselje, zlasti državnikom in vojskovodjam.

More-li postaja, ki te vale prejme, iz valov samih sklepati, odkod so prišli, kako dolgo pot so preleteli? More-li oddajna postaja določiti, kam ti vali smejo iti, kam pa ne, in kdo sme na tak način poslano brzojavko vjeti, kdo pa ne?

Vse to je nemogoče, vsaj doslej.

Kolikokrat smo tekom zadnjih petih let čitali, da se je posrečilo valnobrzojavni aparat uglasiti, to je uravnati ga tako, da njegove brzojavke ne more sprejeti nihče drugi, kakor samo postaja, ki ima na ravno tak način uglašene stroje! A doslej so se vsi ti poizkusi izjalovili.

Zato si komaj upamo poročati o najnovejšem poizkusu te vrste. Morda se tudi ta ne bo obnesel?

Danski tehnik Poulsen je namreč po brezžičnem brzojavu začel pošiljati brzojavke na ta način, da gre električen udarec skozi obločno svetilno, preden šine v ozračje. Bravcu je znano, da obločnica »pôje«. In ton svoje obločnice naravnava Poulsen tako, da more njegove valne brzojavke sprejemati samo, kdor ima prejemni stroj »uglašen« tako, kakor je Poulsenovi obločnici primerno.

Dokler se ta iznajdba v praksi ne obnese, nas mnogo bolj zanima neka druga pridobitev, tičoča se valne telegrafije, namreč, da je sedaj že mogoče za jako nizko ceno dobiti stroje, s katerimi se lahko brzojavi brez žice. To je za naše ljudske šole posebnega pomena. Na valnobrzojavnem aparatu[1] lahko učitelj deci razloži ves magnetizem in vso elektriko. Pripraven aparat je polajšanje za učitelja in učence. In navsezadnje: Nekaj morajo pa vendar le tudi ljudsko-šolski učenci izvedeti o najnovejših pridobitvah na polju praktične fizike!

---

[1] Pri tvrdki Vejtruba v Pragi (Staré město, Malé náměstí) se za 44 kron dobi valnobrzojavni aparat z vsemi potrebščinami, ki spadajo k njemu. Zraven je tudi obširno tiskano navodilo, kako se aparat rabi.

* * *

Nove knjige.

J. Flis, korar. **Umetnost v bogočastni službi.** V Ljubljani 1908. 8⁰. 281 str. in XIX tab.

Gospod prelat Flis, ki je l. 1885. v svojih »Stavbinskih slogih« prvi med Slovenci v domači besedi popisal in v izbranih slikah razkril početek in razvoj, lepoto in veličje krščanskih cerkvâ, je letos izdal novo knjigo, ki nas vodi v božji hram in nam kaže, kako umetnost znotraj v cerkvi služi bogočastju in bogoljubju. Knjiga govori o vsem, kar se rabi pri sv. daritvi, pri zakramentih in blagoslovih vsak dan in v praznike. Razvrstil pa je pisatelj vso snov v pet oddelkov tako, da razlaga najprej opravo v prezbiteriju: oltar, tabernakelj, križ, kelih, monštranco, svečnike, mašno knjigo in kar je še drugega treba pri službi božji; niti zvončkov in gasilnika ni prezrl. Oprava v cerkveni ladiji: prižnica, krstni kamen, izpovednica, klopi, orgle . . . so opisane v drugem oddelku; sem je pritegnil pisatelj tudi zvonove, uro, pokopališča in božji grob. V tretjem oddelku je nakratko povzel, kar treba v umetniškem oziru vedeti o znamenjih, križevem potu, jaslicah, oljskih gorah in svetih stopnjicah. O liturgični obleki razpravlja četrti oddelek, peti pa o slikah in kipih v cerkvi. Ob koncu so zbrana glavna načela o umetnosti in v ljubljanski škofiji izdane odredbe o cerkvenih umetninah.

Če knjigo pazljivo prebiramo, hitro vidimo, da jo je napisal mož izkušnje za praktično uporabo. Pripovedovanje je gladko, dokazovanje lahko umevno; časih nam z eno samo primero vse pojasni; ko n. pr. govori o zeleni barvi liturgičnih oblačil, pravi o njej, da je živo svetlozelena, kakor bukovje spomladi (str. 181); s tako primero nam vse pove.

O vsaki stvari nam pisatelj najprej poda kratek zgodovinski pregled o njenem razvoju; potem razloži višji simbolični pomen, ki ga ji Cerkev prideva; in slednjič navede najnovejša cerkvena določila in doda praktične nasvete. V zgodovinskem raziskavanju bi se tej in oni pisateljevi misli dalo kaj prerekati, — pa saj učeni arheologi sami niso edini med seboj — v praktičnih nasvetih je prelat Flis mojster. Kdor bo pri nas vprihodnje kaj novega napravljal v cerkvi, mu ne bo več treba iskati navodila po nemških ali drugih nam tujih knjigah; v Flisovi knjigi je zbrano vse, na kar treba paziti, da bo stvar ustrezala svojemu namenu, a bo obenem tudi umetniško dovršena. Čudno je, pa resnično, da n. pr. veliki arhitekti ne znajo umeriti cerkvenih klopi ali prikladnih izpovednic. Prelat Flis nam je oskrbel o vseh teh stvareh natančne mere, ki so preizkušene kot najboljše.

Zgledov za svoj nauk išče pisatelj najprej v domači deželi: če doma ne najde primerne oblike, gre k našim sosedom na Štajerskem, Koroškem, v Istriji, in šele nazadnje v druge, tuje kraje. Tega načela se je držal tudi pri podobah, ki so na koncu knjigi pridejane: izmed 32 slik je 13 posnetih po umetninah iz domačih cerkva.

O rahlem čutu pisateljevem za to, kaj pristoji v cerkev, nam pričajo opombe o svetih podobah na čipkah pri albah in koretljih (str. 195) in o oblačilih pri kipih in slikah (str. 231). Na isti strani (231) je izražena tudi misel, ki je vredna, da bi jo vpoštevali v marsikateri naši cerkvi: »V cerkev naj se ne postavlja preveč podob.... Nikakor ne izpodbuja, če so vse stene in vsi koti zastavljeni s podobami in kipi.«

V splošnih načelih, ki jih g. prelat razvija ob koncu svojega dela, poudarja zlasti namen cerkvene umetnosti; iz namena posname, kakšen bodi krščanski umetnik. »Prav je to spoznal,« tako beremo ob koncu tega poglavja, »pošten oče iz slovenske umetniške družine, ki je svojemu sinu, tudi umetniku, dal kratek nauk: Sin moj, ako hočeš slikati za cerkev, moli!«

Vemo, da to in ono v knjigi ne bo vsakemu po godu. Da pa pisatelju ne bomo delali krivice, moramo imeti na umu, kar sam omenja v »predgovoru«, da je namreč dal knjigo natisniti le kot rokopis, in pa, da je knjiga sestavljena iz zapiskov, ki so bili podlaga predavanju v šoli. V živem govoru je za umevanje neizogibno, da se tu in tam kaj ponovi, da se marsikaj pove bolj na široko, kakor je to potrebno pri samem branju; pareneze, vpletene med razlago, požive govor, a se hladno beró v knjigi. Strogo znanstven spis tudi hoče, da se vsi vporabljeni viri citirajo natanko in vedno enako; pri ustnem predavanju se to laglje prezre, in zato nam je umeven ta nedostatek v Flisovi knjigi.

Tiskovne napake in nedoslednosti v jeziku, nekatere zamenjave, ki so ušle korektorjevim očem, si bo bravec izvečine lahko sam popravil. K str. 29. pa pripomnimo, da je praznik sv. Rěšnjega Telesa za vso Cerkev ukazal l. 1264. papež Urban IV., njegovo zapoved pa potem l. 1311. ponovil cerkveni zbor v Vienni. Ko govori pisatelj o mašni knjigi v starih časih, bi bilo dobro, da je omenil kot važen del tudi »ordo«, ki je sprejet v naš misale kot »rubricae generales« in se je ohranil tudi še po imenu pod naslovom »Ordo Missae«.

Svoje poročilo končamo z željo, da bi knjiga našla mnogo pridnih čitateljev in pospeševala med nami pravo umevanje tega, kar je v resnici lepo in umetno. Pisatelju, ki se pri izdavanju ni ustrašil ne truda ne troškov, bode to gotovo najdražje plačilo.

Dr. Fr. Ušeničnik.

Zbornik »Slovenske Matice«. IX. zvezek. Uredil L. Pintar. Ljubljana 1907.

Zborniki »Slovenske Matice« so posvečeni znanstvu. V tem zborniku je poleg drugega nekaj zanimivih doneskov dr. Ivana Prijatelja k slovenski literarni in kulturni zgodovini (str. 1—27, 234—238), zlasti o Baragu in dr. Jakobu Zupanu. O Baragu nam pisatelj poroča po virih, kako si je kot šmartinski kaplan nakopal mržnjo jožefincev in janzenistov, ker je širil bratovščini srca Jezusovega in kronaric Matere Božje. Starološki dekan Jernej Božič ga je tožil na škofa in 21. marca 1828 mu je po naročilu škofijstva župnik Kalan stavil razna vprašanja, med drugimi tudi to, mu li ni znano iz bogoslovja, da so vse bratovščine odpravljene. Baraga je odgovoril: »Res mi ni neznano, da je marsikaj odpravljeno, kar je bilo dobro, in marsikaj uvedeno, kar ne nadomesti starega dobrega«, da pa on ni sodnik in se bo pokoril ukazom višjih. Župnik je priporočal, da mu da škofijstvo ukor ali ga premesti; pravi pa, da je sicer kaplan vnet, nraven, radodaren, le nekih »meniških nazorov« da se trmoglavo drži.[1] O dr. Jakobu Zupanu objavlja dr. P. nekaj podrobnosti o njegovem razporu s škofom. Iz navedenih virov je pač razvidno, da je bil velenadarjeni in učeni Zupan res duševno bolan čudak. — A. Žigon nadaljuje v tem zvezku študije o Prešernu, in sicer to pot tretjinsko arhitektoniko v njegovih gazelah. Občudovanja vredna je tenkoskrbnost in tenkoumnost Žigonova. Vse zloge je preštel, dognal izvirna ločila, preučil razmerje med posameznimi pesnimi kake skupine in na tej podstavi išče zakonov pesnikove arhitektonike. Ni dvoma, da nam bo tem potom razjasnil marsikaj, kar je bilo temno, tudi neko arhitektoniko, saj pesem brez neke arhitektonike bi bila pesem brez logike! Le to se nam še vedno zdi, da Žigon preveč vpošteva malenkosti, na katere bogonadarjen pesnik niti misliti ne more, pesnik namreč, ki pesnikuje, a ne kuje pesni! — Tudi I. Steklasa nadaljuje študije o slovensko-hrvatskih junakih (v tem zvezku o Ivanu Josipu Herbersteinu 1630—1689). *A. U.*

F. Odvalil, **J. K. Huysmans.** Praga 1907. Str. 137. Cena 2 K. — Knjižnica »Novega Věka«, zv. 1.

Huysmans je eden najzanimivejših in najoriginalnejših modernih pisateljev (rojen 1848, umrl 1907). V mladosti je bil krščansko vzgojen, a v družbi modernih brezvercev je izgubil vero; zadnja leta svojega življenja je pa preživel kot veren katoličan. Kot pisatelj je bil izprva naturalist Zolove šole, potem dekadent, nazadnje pa krščanski mistik. A to niso bile kake čudne metamorfoze brez naravne medsebojne zveze; Huysmans je vedno ohranil svoje značilne poteze, tudi kot veren katoličan in mistik je deloma še ostal naturalist in dekadent. Zato so mnogi dvomili o njegovem izpreobrnjenju; nazadnje se je pa pokazalo, da je prav to dokaz njegovega resničnega izpreobrnjenja. Izpreobrnil se je odkritosrčno, a svoje narave ni mogel sleči in zato v svoji pesniški odkritosrčnosti ni mogel skriti dobrih sledov, ki mu jih je vtisnila materialistična in dekadentska kultura.[1] Poslednja leta svojega življenja je živel napol samostansko; pokopan je bil v benediktinski obleki s križem na prsih, kakor si je sam želel.

---

[1] Škoda, da še nimamo objektivne zgodovine o janzenizmu in jožefinizmu na Kranjskem. Še marsikaj bi nam bilo bolj umevno!

Tega originalnega umetnika je lepo in originalno opisal mladi češki literat (duhovnik) F. Odvalil. Glavni Huysmasnovi romani »A rebours«, »Là Bas«, »En Route«, »La Cathédrale« in »L' Oblat« so podrobno ocenjeni; najbolj značilna mesta in poglavja je pisatelj podal v češkem prevodu, tako da si iz te knjige lahko vsak napravi jasno sliko o Huysmansu in njegovih delih. V romanu »En Route« je posebno zanimiva psihologija Huysmansovega (Durtalovega) izpreobrnjenja (37—46), nad vse krasno je pa popisana katoliška liturgija, liturgična poezija in cerkvena glasba (koral). V »La Cathédrale« pa pesniško opisuje cerkveno stavbarstvo in simboliko krščanske umetnosti. Lepota in vzvišenost krščanske umetnosti je najbolj vplivala na Huysmansa, da se je izpreobrnil; postal je spet veren katoličan, ker je spoznal, koliko krasote in estetičnega užitka nudi katoliška vera. V »L' Oblat« je glavna vsebina popisovanje liturgije in samostanskega življenja. A vsi opisi so tesno zvezani s psihologičnim razvojem glavnega junaka Durtala. — Nežnočutnega Huysmansa je izmed svetnikov posebno zanimala sv. Lidvina. V knjigi »Sainte Lydwine de Schiedam« je popisal njeno življenje, ki je bilo neprestana bolezen, bolečine in zapuščenost; v tem zgledu krščanskega trpljenja je Huysmans iskal zdravila za svojo dekadentsko preobčutljivost. Zadnje Huysmansovo delo (1906) je posvečeno Lurdu (»Les Foules de Lourdes«). — V vseh svojih delih je Huysmans ohranil posebnosti svojega naturalistično-dekadentskega, a zelo slikovitega in plastičnega sloga, ki je — kakor pravi F. Odvalil — »v kričečem nasprotju s krotkim slogom oficielnih zastopnikov katoliške literature.«

F. Odvalil je v svoji knjigi pokazal, da temeljito pozna Huysmansa in sploh moderno literaturo. O Huysmansu navaja sodbe raznih kritikov, a citati so tako površni, da skoraj nikjer ne navede dotičnih spisov in strani. Njegova posebnost je tudi to, da mu menda ne ugaja »trezni, politični nemški katolicizem« (134). A to so le malenkosti.

Dr. F. Grivec.

Acta I. conventus Velehradensis. Praga 1908. Cena 4 K. O znamenitem velehradskem shodu dne 25.—27. julija l. 1907. je obširno poročalo dnevno časopisje. Zdaj je pa v posebni knjigi izšlo podrobno poročilo o shodu; objavljeni so vsi govori, oziroma predavanja s shoda. Mnogo novih misli je podal P. Urban S. J. v svojem predavanju o delu katoliških bogoslovskih pisateljev za zedinjenje z rusko cerkvijo (De iis, quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga ecclesiam russicam). Vrednost ruske bogoslovske znanosti se na zahodu zelo podcenjuje; v vprašanjih, ki se dotikajo vzhodne cerkve, katoliška dogmatika še vedno stoji na istem stališču kakor v XVII. in XVIII. stoletju. Nauk o bistvu in znakih katoliške cerkve se mora tako izpremeniti, da ne bode krivičen razkolnikom; posebno nauk o znakih prave cerkve (de notis ecclesiae) ni tako prepričevalen, kakor mislijo mnogi katoliški dogmatiki; primat sv. Petra in njegovih naslednikov je edini res jasni znak prave cerkve nasproti razkolnikom. — Italijan P. Palmieri s plemenitim optimizmom govori o katoliških tendencah v ruski bogoslovski literaturi; njegovi podatki o najnovejših strujah v ruski cerkvi so res točni. — Dr. F. Grivec je na podlagi prvih virov podal kratko zgodovino o razmerju Rusov do rimsko-katoliške cerkve; zanimiva je rešitev vprašanja, kdaj in kako so postali Rusi razkolniki. — P. Špaldák je dokazal, da Rusi s stališča svoje cerkve katoličanov nikakor ne morejo imeti za razkolnike. — Fr. Snopek je proti ruskim slavistom in proti A. Brücknerju temeljito dokazal, da sv. Ciril in Metod nista bila pristaša Fotija, ampak popolnoma pravoverna; staroslovenske legende so v tem oziru fotijansko-tendenciozne, pravi zgodovinski viri (papeževa pisma) pa jasno govore o pravovernosti slovanskih apostolov. — Iz tega je razvidno, da pomeni I. velehradski shod važen napredek v zgodovini vzhodnega cerkvenega vprašanja. *A.*

---

[1] Gl. »K. Obzornik« 1900, str. 288 in 345.

Dr. L Fonck, **Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft.** Das wissenschaftliche Arbeiten Prof. Wahrmunds. Innsbruck 1908. Str. 48. Cena 30 h.

Prof. Wahrmund je svoje zloglasno predavanje »Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft« izdal v posebni brošuri; v njej sicer mnogo mileje govori, kakor je dne 18. januarja predaval, a vendar je tudi v tej obliki njegovo predavanje nizkoten pamflet, nedostojen vseučiliškega profesorja. Znani vseučiliški prof. P. L. Fonck je v pričujoči brošuri sijajno dokazal neznanstvenost Wahrmundovega predavanja. Wahrmund je mnogo povzel iz Hoensbroechovih pamfletov in iz Haecklovih »Welträtsel«. Prof. P. Fonck pa dokaže, da sta oba ta vira neznanstvena in da je neznanstveno tudi Wahrmundovo ravnanje, ki svojih glavnih virov nikjer ne citira. Fonckova brošura je vzor res akademične znanstvene polemike, ki nasprotnika na dostojen način popolnoma razoroži. Brošura je mnogo pripomogla, da so akademični krogi prof. Wahrmunda spoznali v pravi luči. Vsakemu apologetu bo dobro služila. *F. G.*

* * *

Listek.

Loisy in Renan. — Loisy je izobčen (4. marca 1908). Cerkev ga je izobčila iz »občestva svetnikov«: ne daruje več zanj, ne moli več zanj, ne misli več nanj; narekuje celo vernikom, naj tudi v svetnih stvareh ne občujejo več ž njim. To je najhujše, kar more zadeti na svetu katoličana. Ali se bo Loisy tega zavedel? Kdo ve? — Zadnji čas je objavil pariški »Matin« pogovor, ki ga je imel njegov svobodomiselni dopisnik z Loisyjem. Dopisnik bi bil rad izvedel, kaj pravzaprav tiči v tem »abbeju«. In našel je, da tiči — Renan. »V zadnjem delu o sinoptičnih evangelijih« — je začel dopisnik razgovor — »ste nam narisali Kristusovo podobo. Dovolite, ta podoba je vražje podobna Renanovi . . .« Dopisnik je pričakoval, da bo Loisy odkril kak razloček med seboj in Renanom. A »abbé« je le šepnil: »Moj Jezus podoben Renanovemu? Jaz mislim, da ne. Ali ni bil Renanov Jezus — Renan sam? V „Življenju Jezusovem“ je Renan izvečine napisal le svojo „avtobiografijo“, sam svoje življenje. Slika nam Jezusa, kakor da je dvomil sam o sebi in o svojem delu; očividno ga je prevzela kriza renanizma.« »Oprostite, gospod abbé,« — je dejal dopisnik — »jaz sem le hotel reči, da tudi Vi zrete v Jezusu, se zdi, samo človeka.« Loisy: »Jaz ga preučujem kot zgodovinar, a zgodovina mi kaže le človeka.« Dopisnik: »Gotovo, jaz poznam Vaše razločevanje. Vi hočete pokazati zgolj zgodovinsko stran evangelija. Vi se ozirate le na to, kar spada v zgodovino, in ne na to, kar je stvar vere. Vendar pa se zdi, da je Vaša ločitev pravzaprav le retorična oblika, ki ste jo zbrali iz ozirov previdnosti; ali ne?« Loisy se je nasmehnil in odvrnil: »Da, ne tajim. Povedal sem tudi dosti jasno, da se nihče ni mogel varati. Izbral sem to obliko, da sem bogoznancem vljudno povedal: prosim Vas, pustite me pri miru!« Dopisnik: »Če je tako, gospod abbé, ali se Vam ne zdi, da so nekateri Vaši zgodovinski sklepi taki, da se s prepričanjem vernega kristjana ne dado strniti? Če je vse resnično, kar piše zgodovinar Loisy, potem abbé Loisy ne more več verovati, da bi bil Kristus od mrtvih vstal!« Loisy se ni več smehljal, ampak je resno odgovoril: »Tako je. Krist je vstal v tem pomenu, da se živi v cerkvi.« Dopisnik: »Gotovo, a to je le preneseno, metaforično govorjenje. Naj torej vprašam kar odločno: Ali ne zanikuje tako zgodovinopisje pravzaprav Kristusovega božanstva?« Loisy — pripoveduje dopisnik — se je nagnil k meni in rekel s tihim in mirnim glasom: »Zakaj bi pa branili njegovo božanstvo, če se ga sam ni zavedal?« V tem hipu se je zazdelo dopisniku, da gleda pred seboj Voltairjev obraz. Omenil je to Loisyju. »Da,« je odgovoril Loisy, »tako mi ljudje večkrat pravijo. Toda sedaj je čas, jaz moram h kokosim, da jim dam zobat.« In Loisy je vstal in odšel proti kurniku. Dopisnik pa je šel domov in napisal za »Matin« poročilo z naslovom: »Drugi Renan«. Nesrečen mož! Duhovnik, oznanjevavec evangelija in posvečevavec evharistije — sedaj mu je ostalo le še to veselje, da — pita kokoši!

Svobodna misel in Cerkev. — Kaj naj je svobodna misel? Sodba brez predsodkov, sodba osnovana na spoznanju brez domnev in dozdev, torej misel svobodna vseh ozirov razen ozira na resnico. Če se niti na resnico ne ozira, je brezumna misel. Torej en pravec ima tudi svobodna misel, resnico, in ker ni resnice brez spoznanja, ima tudi eno etično dolžnost svobodna misel, dolžnost spoznati, preden sodi!

Dr. Fr. W. Förster, bivši svobodomislec, je prišel do spoznanja, da je svobodna misel prečestokrat prav navadna laž. V »Jahrbuch moderner Menschen« (1907, 112 – 134) govori o svobodni misli nasproti Cerkvi. Kar je graje vredno, pravi, ni to, da je kdo nasprotnik Cerkve — »sam sem bil mnogo let njen srdit nasprotnik« — ampak graje vredna je »tista neznanstvena lehkomiselnost, s katero se dandanes mladi možje, pristaši vede brez podstav, oproste vsega resnega in temeljitega razmišljanja in preskušanja, kadar jim je soditi o institucijah, ki se snujejo na drugem kulturnem pojmovanju, na drugi psihologiji, na drugačnem naziranju o človeku, kakor pa ga je njim sugerirala vzgoja . . .« »Saj je kdo tudi lahko radikalen nasprotnik socialne demokracije, a dokazati mora, da pozna vso socialno bedo, da se je vglobil v bistvo modernega delavskega gibanja in da je preučil brez predsodkov klasike socializma! Prav to velja o nasprotstvu zoper Cerkev. Dokler kdo ni preučil socialnih, psiholoških in pedagoških osnovnih vprašanj, s katerimi so vse ustanove Cerkve v zvezi; dokler ni preučil nje klasičnih pisateljev in apologetov, skratka, dokler se ni vglobil v bistvo in zmisel nje teorije in prakse, dotlej kot znanstvenik ne more soditi o Cerkvi! Naši izobraženci pa se jako zanimajo za verske običaje Oceancev in Tibetancev, a glede katoliške Cerkve je nevednost tudi pri sicer resnih možeh naravnost vnebovpijoča — glede Cerkve, ki ni od danes ali včeraj, ki ne sestoji iz nekaj pedantov ali blaznikov, ampak ki je mati vse naše kulture, glede Cerkve, ki ni le stoletja in stoletja največje in najzrelejše duhove pojila z navdušenjem, marveč ki ima tudi danes malone v vseh narodih premnogo resnih in izkušenih mož in žena za najodkritosrčnejše spoznavavce, ki dela tudi še danes doma in v tujini čudeže heroizma, za katere je zavidajo skrivši ali odkrito vsi, ki so zunaj Cerkve!«

Kulturni pomen slovanščine. — Monakovski profesor dr. K. Krumbacher je objavil v »Internationale Wochenschrift« (VII. [1908], Nr. 9 in 10, Berlin) daljši članek o kulturnem pomenu slovanščine. (Der Kulturwert des Slawischen und die slawische Philologie in Deutschland.) V tem članku se z močnimi razlogi zavzema za to, da bi se uvedla na več nemških vseučiliščih kakor doslej slovanska filologija, zlasti pa, da bi se Nemci učili ruščine. »To je naša politična in kulturna dolžnost, dolžnost, ki jo imamo sami do sebe in do zanamcev.« (316). Vse kaže, da bo ruski jezik poleg angleščine svetovni jezik. Zato je učenje ruščine že praktično svetovnega pomena. A tudi s splošnega kulturnega stališča. »Kdor ne pozna Rusije, ne pozna znamenitega kosa splošne kulture naše dobe... Kdor hoče spoznati vso današnjo krščansko kulturo, mora poznati tiste tri velike narodne skupine, ki jo predstavljajo: Germane, Romane in Slovane. Moderni človek mora vsaj toliko poznati germanske, romanske in slovanske jezike, da mu kako pismeno delo, ki izide v kateri teh jezikovnih skupin, ni docela zaprta knjiga. Poznati mora torej od vsake skupine vsaj en jezik ... Kdor pozna sicer jezik in kulturo Germanov in Romanov, a je gluh za slovanski svet, v tega duševni izobrazbi je nedostatek; on ni zmožen pregledati in presoditi zgodovinskih odnosov, političnih, verskih in socialnih struj, literarnega in umetniškega gibanja naše dobe ... Da je zgodovina Slovanov na naših vseučiliščih tako zelo zanemarjena, tega ni kriva nje objektivna malovrednost, temveč naša lagotnost (komoditeta), kratkovidnost, nevednost, morda tudi šovinistična prevzetnost ... Zgodovina slovanstva nima v svetovnozgodovinskem okviru še daleko tistega mesta, ki ji pristoji.« Krumbacher opozarja na tako zanimivo zgodovino slovanskih narodov v verskem oziru, na njih politično in socialno zgodovino, do katere pa je ključ poznavanje verske zgodovine; opozarja na literaturo, zlasti rusko. V obrazni umetnosti. pravi, da Slovani niso ustvarili kaj velikega, vendar je za poznanje antične in srednjeveške zgodovine umetnosti ruščina jako potrebna; zakaj tu velja, kar je dognal J. Strzygowski: ex oriente lux! O tem pričajo monumentalna dela ruskega arheološkega instituta v Carigradu (o bizantinskih mozaikih v Kahrie-mošeji, o miniaturah grškega oktatevha, odkritih v starem serajlu, o bolgarskih spomenikih v Aboba-Pliski). Kdor pa se bavi s splošno jezikovno-primerjalnimi studijami, a ne pozna slovanskih jezikov, ta, pravi Krumbacher, dela z nezadostnim gradivom in topim orodjem (277).

Ateizem in samomor. Francoski ateist Le Dantec odkrito izpoveda, da ni »nobene misli, ki bi bila zmožna zadržati popolnega ateista (v veliki boli) od samomora«: »Ateist more živeti le, če je srečen.« To se pravi: ateizem ne more dati v nesreči, v težkih krizah, v velikih bolih življenju nobenega zmisla, a življenje brez zmisla ni vredno življenja. (Primeri: »Čas« 1908, 35.) »Svobodna Misel« je napisala zoper to cel članek. Dolg je odgovor, a misel je kratka: »Mi ne vidimo v ateizmu nikakega vzroka za samomor, nasprotno, človek, ki ne veruje v življenje po smrti, tembolj ljubi življenje na zemlji in hoče ustvariti tu nebesa ... Saj tudi Le Dantec živi srečen in zadovoljen ... Nam se gre le za eno: postaviti trden, enoten svetovni nazor ... Naše vprašanje je naše vprašanje in to treba rešiti ... Vzrok samomora je verska skepsa, splošna kriza.. Iz te nas more rešiti nov zdrav življenski nazor ... Vsak življenski nazor je zdrav, samo da daje človeku zmisel in namen v življenju ...« Naravnost klasičen je zadnji stavek in s tem začnimo! »Vsak življenski nazor je zdrav, samo da ...« Ta »samo« je imeniten! Prav res, vsak življenski nazor je zdrav, samo da daje človeku zmisel in namen v življenju! A prav to je, kar Le Dantec trdi, da namreč ateizem ne daje življenju zmisla in da torej ni zdrav življenski nazor! Ali je »Svobodna Misel« to ovrgla? Kratkomalo ne! Tega se niti doteknila ni. Pravi: Ustvariti moramo nov zdrav življenski nazor ... I seveda, samo kako ga ustvariti na ateizem? Pravi: Lehko, ker kdor ne veruje v nebesa po smrti, hoče ustvariti tu nebesa ... Zopet: seveda hoče, a vprašanje je le vedno — kako? Za nekaj časa morda, zato tudi Le Dantec še zadovoljno živi, a kaj če pride velika bol, težka prevara, huda bolezen? Skratka: »Svobodna Misel« naj pove, kje naj najde brez vere v posmrtnost življenju zmisel in namen, veselo moč in upanje, nebesa — n. pr. gobavec, izvržen iz človeške družbe, žedeč v umazanem kotu na umazanih cunjah in zroč, kako odpada ud za udom, kako bo skoraj nepoznatna krvava kepa? . . . Dan za dnevom čitamo o samomorih. Neredko stoje koncem poročila besedice: vzrok — neozdravljiva bolezen. Tako se moré ženske, moški, vojaki . . . Kje je vaš novi življenski nazor? Rešite jih, ustvarite jim nebesa na zemlji, da bodo z vami klicali: »Ne ljubimo smrti in nimamo vzroka zapuščati življenja, ki je lepo, in če ni lepo, je naša volja in sila, da ga ustvarimo lepega!« Dajte, ustvarite ga lepega bednim, ogoljufanim, izmozganim, smrti zapisanim — samo na ateizmu! Ustvarite torej smrti zapisanim življenje, vredno življenja, in veselo bomo priznali, da se je ateist Le Dantec grdo zmotil, ko je dejal, da ateizem ne more dati življenju zmisla! Ne, niti stvariti vam ni treba, samo razvite nam iz ateizma logično in psihološko nov zdrav življenski nazor, ki more tudi v ognju kakor vera trem mladeničem izvabiti iz duše hvalno pesem: aleluja! In ponižno bomo priznali, da smo se motili z Le Dantecem vred!

»Mladost.« — Te dni je izšla prva številka novega lista »Mladost«. (Urednik: F. Terseglav. List izhaja po dvakrat na mesec, letna naročnina 2 K. Upravništvo: Iv. Podlesnik, Ljubljana, Katol. tiskarna.) To je list namenjen posebej slovenski mladini. Nakane svobodomiselcev so obrnjene zlasti na mladino: to hočejo pridobiti, tej iztrgati iz duše vero v krščanske ideale, to odtujiti Bogu. Zato z velikimi žrtvami organizirajo dijake, a zadnji čas tudi kmetiško in delavsko mladino. V sovraštvu proti krščanstvu so edini liberalci in radikalci. Liberalna »Svoboda«, radikalna »Omladina« in češkoslovenska framasonska »Svobodna Misel« imajo en program: »Nekam Adonai!« sovraštvo zoper Cerkev, sovraštvo zoper krščanstvo, sovraštvo zoper Boga! Monist Aškerc v »Svobodni Misli« ali pozitivist dr. H. Tuma v »Omladini« ali zadnji liberalni kratkohlačnik v »Svobodi« — vsi so »znanstveno« prepričani, da se je krščanstvo preživelo in da moderni človek ne more več verovati. »Ateisti smo, ker moremo in smemo biti, ker verjeti ne moremo, ne, ker nočemo!« (S. M.) (Zato uvaja »Svobodna Misel« že nov koledar, ki so v njem na mestu krščanskih herojev »moderni svetniki«. Tu čitamo 9. prosinca zlato ime: Anton Aškerc. Torej vendar enkrat spoznan in pripoznan! Leo Lotrič, blagoslovljeni kanonizator! — To le mimogrede, ker je tako značilno!) Zoper te zločinske nakane na slovensko mladino se hoče boriti »Mladost«. Obenem pa hoče združiti mladino, da se vsebolj zave, da bo z veselo zavestjo in pogumnim ponosom dvigala neomadežan prapor slovenskega ljudstva: Vse za vero in dom!

Edmondo de Amicis. — 11. marca je umrl znani italijanski pripovednik De-Amicis (* 1846). Leta 1870. se je še bojeval kot vojak zoper Rim, poslej pa se je bavil le s pisateljevanjem. Svetovno slavo mu je pridobila mladinska knjiga »Cuore« (Srce). L. 1901. je izšla že v 225. izdaji. Prevedena je tudi na slovenski jezik (prevedla Janja Miklavčič). Knjiga je pisana v klasično lepem jeziku, priča o tenkočutnem psihološkem opazovanju, priča pa tudi, da je bilo to opazovanje enostransko: tenkočutno, a brez čuta za religioznost — knjiga je pisana docela naturalistično. Če je slikal v »Cuore« svojega sinčka, se ni čuditi koncu, ki ga De Amicis pač ni previdel: njegov sin Furio je končal pozneje življenje s samomorom. Oče je bil dolgo časa kakor ubit; pozneje se je zopet zravnal in zopet začel pisati. L. 1891. je šel med socialiste. Pravijo, da ga je »izpreobrnil« Turati s »Critica Sociale«. L. 1898. so ga volili v parlament, a ni hotel iti, češ da ni vešč socialnih vprašanj

Ansgar Albing, znani nemški konvertit in pisatelj, je izdal zbirko pisem »Epistulae redivivae« iz let 1890, 1891 itd., torej iz dobe, ko se je po težkih bojih z očetom in sorodniki vrnil v katoliško Cerkev. Pisma so jako zanimiva za religiozno psihologijo.

Esmarch in samaritanstvo. — Dr. Fr. Derganc je napisal v »Slovencu« (1908, št. 48) zanimiv članek o slavnem kielskem kirurgu prof. pl. Esmarchu († 23. febr. t. l.). Esmarch je ustanovil leta 1882. »društvo nemških samaritancev«, ki prireja pó raznih krajih kurze za pouk o prvi pomoči. Samo leta 1895. je priredilo na raznih krajih 400 takih kurzov. Dr. Derganc priporoča, da bi se tudi pri nas organiziralo zdravstvo v družini in občini, in bi se snovale občinske hiralnice z malimi bolnicami, obenem pa se ustanavljala samaritanska društva in šole za pouk o bolniški postrežbi. Vincencijeva družba v Ljubljani bo skušala že letos prirediti kurz za dekleta z dežele, ki bi se hotela lotiti pravega samaritanskega dela, dela krščanskega usmiljenja, bolniške postrežbe.

»Bolne duše.« — Tenkočutni protestantovski profesor dr. C. Hilty, ki je napisal že več lepih etičnih del, je napisal sedaj knjigo za »bolne duše« (Kranke Seelen. Psychopathische Betrachtungen). V naši dobi ni več veselja do življenja, ni več življenske moči. Splošna nevrastenija se polašča človeštva. Kje je pomoč? Profesor Hilty navaja več pomočkov. Eno sredstvo je resna samozataja z odpovedjo in delom. Sv. Frančišek Asiški je dejal tako lepo, da se mora človek učiti vedne samotaje, da ne dobi »brat osel« gospostva nad dušo. Drugo sredstvo, s prvim združeno, je boj zoper čutnost. V moderno književnost se je naselil neki nečisti duh, ki zatira vse, kar je v človeku zares plemenitega, in vzgaja »bestijo«. Sam spolni pouk bo malo pomagal. »V idealno razpoloženemu otroku se bo vzbudila ob takem pouku skrivna groza zoper osebo, ki daje pouk, pa naj bi si bila sama mati!« Zločin zoper mladino je zlasti tudi nagota, za katero se uganja v sodobni umetnosti pravi kult. S tem se otruje mladini vse notranje življenje misli in iz take notranjščine se nikdar ne bo razvil »plemenit človek«, o katerem sanja nova doba, temveč le »žival«. Najvišje sredstvo pa je, pravi dr. Hilty, živa vera v Boga in srčno združenje s Kristusom. »Zjutraj naj bi bila prva misel na Boga, a ne nase, in človek bi dobil veliko moč za ves dan in njegove muke!« Tako piše resen protestant o pomenu religioznosti za vzgojo »močnih duš«.

Harnack o okrožnici zoper modernizem. — V berlinski reviji »Internationale Wochenschrift« (9. zvezek 1908) se je oglasil tudi Harnack. Kot racionalist je seveda zoper okrožnico, vendar priznava, da je pokazala »prepade, ki zijajo okoli moderne vede«. Dobro! Prav to pa je pogubnost modernizma, da te prepade taji!

Glasnik Leonove družbe.

Nov redni član: Grafenauer Ivan, c. kr. profesor, Kranj.

Uredniki: dr. Fr. Grivec, prof. Evg. Jarc, dr. A. Ušeničnik.

Primož Trubar.

(Ob štiristoletnici njegovega rojstva.)

Prof. dr. Jos. Gruden.

Pravo naziranje o zgodovinskih osebah dobimo le tedaj, če se vglobimo v dobo, v kateri so živele, če proučimo vsestransko tedanje kulturne težnje in struje, cilje in pota. Le na ta način dobimo zanesljiva trdna tla, da moremo soditi o značaju in namenih posameznih oseb in o pomenu njihovega dela. Vsakdo je otrok svoje dobe, in le v njeni luči se nam pokaže prava, jasna podoba naših prednikov. Kdor opazuje zgodovinske osebe in dogodke v svitu modernih idej, jih nikdar ne bode mogel razumeti, niti pravično o njih soditi, ker zanaša v davne čase nagibe, smotre in težnje, ki so jim bili tuji. Zato ne pojmuje prav Trubarjevega značaja, kdor govori o narodnjaku Trubarju; pravtako ne tisti, ki išče v njem modernega svobodomiselca. Trubar je sam hotel biti cerkven reformator. Verski so bili njegovi nameni in tem namenom so služila tudi vsa sredstva, ki jih je uporabljal. S tem je pa že dano neizpodbitno stališče, raz katero je presojati njega in njegovo delo.

Ni moj namen na tem mestu se baviti z raznimi problemi, ki so v zvezi s Trubarjem in reformacijo na Slovenskem, temuč podati hočem le kratek obris njegovega življenja in delovanja, da moremo razločevati med pravo in nepravo podobo Trubarjevo.[1]

---

[1] Povodom štiristoletnice Trubarjevega rojstva so doslej izšli sledeči spisi: Primož Trubar in naša reformacija. Kulturno-historična študija (Knjižnica »Svobodne misli«. 2. zvezek). Brez znanstvene vrednosti. — Dr. O. Hegemann: Zu Primus Trubers 400jährigem Geburtstag (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich, XXIX. Jahrgang. — Isti avtor: D. M. Primi Truberi. Laibach 1908.

Primož Trubar je bil rojen leta 1508. v Rašici pri Turjaku iz dobre, krščanske rodbine.[1] Oče je bil tesar in ključar pri podružnici sv. Jerneja, katero je dal na svoje stroške preslikati. Umrl je nesrečne smrti leta 1525. za časa kmečkega upora, ko je bil od kmetov obešen na drevo. Trubar je pozneje v svojih spisih in pridigah večkrat posmehljivo omenjal očetovo pobožnost, češ, da ga ni mogla rešiti nesrečne smrti.[2] — Že v zgodnji mladosti je prišel mladi Primož v Trst k škofu Petru Bonhomu.[3] Obiskoval je nekaj časa šolo v Reki (1521), pozneje pa je bil v škofovi službi kot pevec in domači sluga; hkrati se je s študijami pripravljal na duhovniški poklic. Ko je bil Bonhomo upravitelj dunajske škofije (1523), se je tudi Trubar mudil nekaj časa na Dunaju in v Solnogradu, pa ni obiskoval vseučilišča. Pridobil si je dovolj znanja v nemškem in italijanskem jeziku, dočim sam pravi, da mu latinščina dela težave. Manjkalo mu je posebno globlje bogoslovne naobrazbe. Njegovo znanje je bilo poprečno toliko, kakor drugih nižjih duhovnikov v tedanji dobi.[4]

V krogu tržaškega škofa Bonhoma moramo iskati tudi onih vplivov, ki so Trubarjevemu delovanju določili smer. Bonhomo je bil humanist. Humanizem pa v začetku XVI. stoletja ni stremil le za literarnimi in znanstvenimi smotri, temuč pomenja tudi versko gibanje, ki je merilo na neko »reformo« v katoliški cerkvi, čeprav ni imelo prav jasnih in določnih ciljev. Humanisti so napadali školastiko, duhovniški celibat, redovništvo, zametavali so češčenje svetnikov, božja pota in druge »praznoverne navade«. Imenovali bi jih najprikladneje »prosvetljence« XV. in XVI. veka.

---

[1] 8. junij se navadno navaja kot rojstni dan, pa le zato, ker se ta dan praznuje spomin sv. Primoža in Felicijana.

[2] Tako je menda umeti poročilo Rosolenza in Hrena. Primerjaj »Katekizem z dveima islagama«, str. 267. (Lj. Zvon, 1905, str. 203 sl.)

[3] ... Tergesti ab episcopo Petro Bonomo docto et viro piissimo sum a teneris annis educatus (Elze: Trubers Briefe, str. 27). Z ozirom na to poročilo bi bilo treba staviti prvi stik z Bonhomom pred bivanje v Reki. Leta 1526. se imenuje Trubar »servitor Domini episcopi«. (Ljubljanski Zvon, 1884, str. 43.)

[4] Ungnad pravi o Trubarju: »dass er ein guter, gemeiner Dorfpfarer gewest, nie auf keine Universität gekommen.« (Elze, o. c., str. 282.) Hren: »in humanioribus mediocriter eruditus.« (Mitth. des hist. Ver., 1864, str. 1.) Hrvaščino je Trubar razumel za silo (»ich verstehe die crobatische Sprach, wie alle Crainer und Möttlinger ziemlich wohl,« o. c.). Glagolice in cirilice pa ni znal čitati.

Tega duha je bil prešinjen tudi Trubar, ko ga je škof Bonhomo poslal leta 1530., komaj dvaindvajset let starega, na svojo župnijo v Loko pri Radečah.[1]

Tu je pričel v pridigah napadati ljudi, ki so hoteli v čast sv. Roku sezidati cerkev. Leto preje (1529) je namreč kuga lepo štajersko deželo izpremenila v tužno grobišče, in ljudstvo v radeškem okraju je hotelo pomočniku zoper to strašno morilko izkazati svoje posebno zaupanje.[2] Novi župnik pa ni imel zmisla za ljudsko pobožnost in se je zidanju cerkve s silo ustavil. S tem pa je izzval hud odpor svojih župljanov.

Dočim se je v Loki pojavil prvi konflikt med reformatorjem in vernim ljudstvom, je našel Trubar kmalu ugodnejša tla za razširjanje svojih naukov v Ljubljani. Tu se je bil že izza l. 1525. okoli Matija Klombnerja, pisarja deželnih stanov, zbral krog meščanov, ki so prebirali in širili Lutrove spise in na skrivnih shodih govorili proti češčenju Matere Božje in drugim obredom katoliške cerkve. Tudi v ljubljanskem kapitelju je bilo več kanonikov naklonjenih novotariji (Wiener, Dragolič, Mertlic). Ti so menda pozvali Trubarja, naj pride v Ljubljano, in mu izročili službo stolnega pridigarja (1531). Trubar je obdržal dohodke svoje župnije, dobil še poleg nje kapelanijo sv. Maksimiljana v Celju in šel (gotovo z vednostjo škofa Bonhoma) na svoje novo mesto.

Šele v Ljubljani se je pričel humanist Trubar marljiveje pečati z novoverskimi bogoslovnimi pisatelji in se je oklenil tiste struje med njimi, ki je najbolj izločevala iz krščanstva njega nadnaravni moment, namreč cvinglijanstva. Proučeval je komentarje Zwinglijevih učencev, Bullingerja in Pellikana, ki so prav takrat izhajali (1532 sl.), in iz njih zajemal snov za svoje pridige.[3]

Oba imenovana švicarska reformatorja imenuje svoja duševna očeta in učitelja (»bitt Gott für euch, als für meine Väter und Präceptores«).[4]

---

[1] Tržaški škofje so imeli že izza leta 1480. v posesti (in comendam) župnijo Laški Trg z vsemi podrejenimi vikariati, h katerim je pripadala tudi Loka. (Orožen: Dekanat Tüffer, str. 17 sl.)

[2] Izvestja, I., str. 30. O prikazovanjih, ki so baje dale povod zidanju, je danes težko soditi. (Primeri Ljub. Zvon, 1905, str. 203.) Toda če pravi Trubar drugod, da so romarske cerkve »le od tih hudizhevih lezniuvih bab gori prišle«, je ta sodba ne le površna, temuč tudi krivična.

[3] Po pravici poudarja Hegemann (o. c., str. 10 sl.) cvinglijansko prepričanje Trubarjevo proti Elzeju, ki ga je hotel napraviti za pravovernega lutrovca.

[4] Elze: Trubers Briefe, str. 10.

Svoje delovanje v Ljubljani je pričel Trubar s tem, da je gromel s šenklavške prižnice zoper duhovski celibat in obhajilo pod eno podobo. Mnogim je to ugajalo tembolj, ker se cerkveni predpisi v teh zadevah na mnogih krajih itak niso več izvrševali.[1] Škof Ravbar je tujemu agitatorju pridige v stolnici sicer kmalu prepovedal, pa ljubljanski magistrat mu je odprl cerkvico sv. Elizabete v meščanskem špitalu, kjer je bilo poslej skozi več desetletij zbirališče ljubljanskih protestantov. S Trubarjem so potegnili že omenjeni trije kanoniki in nekateri drugi ljubljanski duhovniki, na odločen odpor je zadel le pri frančiškanih. Deset let je mogel Trubar neovirano delovati in šele leta 1540. ga je opomnil kraljev reskript na dolžnost rezidencije v svoji župniji. — Prihodnja leta nahajamo Trubarja deloma v Laškem Trgu (to župnijo je dobil od škofa Bonhoma kot tretjo prebendo), deloma v Trstu (1541). Kar ga zadene nepričakovano odlikovanje — postal je ljubljanski kanonik.

Da bode ravnanje duhovske gosposke umljivo, je treba upoštevati tedanje cerkveno-politiške razmere. Bila je doba kompromisov. Na Nemškem so se vršila med katoliki in protestanti pogajanja za unijo (Hagenau, Worms 1540, Regensburg 1541) in zavladalo je mnenje, da se bode dal preteči verski razkol izlepa poravnati, zlasti če se glede rabe keliha in ženitve duhovnikov ustreže protestantom. Tak kompromisni politik je bil tudi ljubljanski škof Kacijanar (1536—1544), ki je bil novemu gibanju deloma sam naklonjen in se je celo na smrtni postelji dal obhajati pod obema podobama. Ustregel je stranki, ki je stala za Trubarjem, s tem, da je temu podelil kanonikat in ga imenoval za pridigarja v ljubljanski stolnici (1542). Poslednje je storil zlasti zato, da bi pobijal nazore prekrščevavcev, ki so se zelo širili po Slovenskem.[2]

Toda takim načinom se nasprotja niso ublažila, temuč še bolj poglobila. Trubar in njegovi niso mirovali, ampak so začeli javno napadati nauke in obrede katoliške cerkve. Na prižnici so oznanovali, da sv. maša nič ne velja, da Marije ni treba častiti, norčevali se iz litanij, iz škofa, kadar je posvečeval duhovnike, in imenovali katoliško bogočastje malikovanje.[1] In kar se še ni smelo javno povedati, o tem so govorili na svojih skrivnih shodih: na Rožniku, pri Sv. Krištofu, v hišah kanonikov. Izza leta 1544. se opaža, da nastopajo Trubarjevi privrženci kot samostojna stranka, ki je vedno bolj odkrito delala za razkol, čeprav je Trubar še dolgo trdil, da hoče ostati »v pravi katoliški cerkvi«.

---

[1] O Trubarju pravi Hren: »fuit sacerdos coniugatus; quattuor habuit succesive mulieres.« (Mitth., 1864, str. 1 sl.)

[2] Trubar si je še pozneje štel v zaslugo, da je ustavil to gibanje. (Predgovor k Nov. Test. iz l. 1582.) Značilno je za svobodomiselne nazore kranjskih reformatorjev, da so zase zahtevali svobodno razlaganje sv. pisma, a prav to pravico drugim odrekali in prekrščevavce z vso silo zatirali. (Ungnad!)

Temu početju je slednjič konec storil škof Urban Textor (1544 do 1558). Bližnji povod je dal Pavel Wiener, ki ni hotel za umrlo kraljico Ano maševati († 27. januarja 1547) in se je isto leto že drugič oženil. Zdaj je prišel kraljevi ukaz, naj se voditelji novoverskega gibanja zapro. Trubarju, ki se je slučajno mudil na kapiteljski župniji v Šent Jerneju, se je posrečilo uiti, Wiener, Dragolič, Mertlic, Klombner in še nekateri drugi pa so morali za nekaj časa v ječo.[2]

Trubar se je zdaj nekaj časa skrival v Trstu, leto pozneje (1548) je obiskal za malo časa zopet Ljubljano, potem pa bežal v Nürnberg k nemškemu reformatorju Vidu Dietrichu, s katerim si je že preje dopisoval. Ta mu je preskrbel službo predikanta v Rotenburgu.

Trubarjevo bivanje na Nemškem (1548—1561) je v marsikaterem oziru pomenljivo.

Tu v krogu nemških reformatorjev se je Trubar šele vživel v lutrovstvo, katero je poslej moral oznanovati z besedo in pismom. Čeprav ni popolnoma zatajil svojih cvinglijanskih nazorov in še dopisoval s švicarskimi reformatorji, vendar se je skrbno izogibal vsega, kar bi mu utegnilo nakopati nevoljo nemških zaščitnikov. Navzlic temu se ga je sumnja, da ni odkritosrčen luteran, držala celo življenje. Zopet in zopet mora v pismih in predgovorih k svojim delom zagovarjati svojo lutrovsko pravovernost.[3]

---

[1] Primerjaj izpovedbe prič v tožbi zoper Wienerja in Trubarja. (Mittheil., 1864, str. 4 sl.)

[2] Wienerja so pozneje prepeljali na Dunaj, pa je ušel iz zapora in postal lutrovski superintendent na Sedmograškem. (Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus, III., str. 1 sl.) Prošt Mertlic in Dragolič sta izgubila službi, sicer se pa o njuni daljnji usodi nič ne ve. Dimitz (II., 212) namiguje na cerkveno inkvizicijo, češ, da ju je ta spravila s poti, a te v Avstriji niti bilo ni. Klombner in njegovi somišljeniki (Concili, Pregl) so pozneje še dolgo živeli v Ljubljani in neovirano delali za protestantstvo.

[3] Hegemann (o. c., str. 16) zavrača Elzejevo trditev, da je bil Trubar »odkritosrčen privrženec avgsburške konfesije«, in pristavlja sledečo značilno sodbo: »Für Truber war die augsburgische Konfession nichts anderes, als das sich ihm darbietende, unumgängliche Vehikel, um sein Ziel zu erreichen, sein windisches Volk vom römischen Aberglauben loszulösen« (!) in omenja še posebej, da je Trubar vedno računal »mit höheren Mächten«.

Na Nemškem se je pričelo tudi literarno delovanje Trubarjevo. Pisar Klombner, Trubarjev marljivi književni agent, si je prisvajal zaslugo, da je nanj vplival, naj s tiskom širi lutrovstvo med Slovenci.[1] Prvi dve knjigi sta izšli l. 1550. iz Morhartove tiskarne v Tubingi pod izmišljenim imenom, tiskani z nemškimi črkami. Katekizem je posnet po sličnih Lutrovih in Brenzijevih knjigah, katerim je Trubar pridejal par pesmi in posnetek Vlašičeve pridige »de vocabulo fidei«. Namenjen je bil v prvi vrsti duhovnikom na Slovenskem, da bi poučevali veronauk po Lutrovih nazorih.[2] »Abecedarium« (ena tiskovna pola) pa naj bi ljudstvo seznanil s Trubarjevimi pismeni in njih izgovarjavo, hkrati pa tudi s temeljnimi nauki luteranstva. Zato mu je Trubar pridejal prevod malega Brenzijevega katekizma. Ni čuda, da ta prvi literarni poizkus ni imel zaželjenega uspeha. Pisava je bila zelo okorna, mali naklad, ki je šel skoraj ves na Kranjsko, se ni razpečal in tiskovni stroški se niso pokrili. Čeprav so ga somišljeniki na Kranjskem prosili, naj izda še »postilo«, je vendar Trubar ustavil delo.

Ista ideja, ki sta jo zasnovala Trubar in Klombner, pa je vzklila tudi v glavi nekega drugega moža, bivšega koprskega škofa Petra Pavla Vergerija, ki je takrat bival na dvoru virtemberškega vojvoda Krištofa. Izobraženi humanist je imel širše obzorje kakor prejšnja podjetnika in je hotel napraviti prevod sv. pisma, ki bi bil umljiv vsem Jugoslovanom.[3] Naprosil je najpreje Trubarja, naj sodeluje. Trubar je odbil, češ, »da ne razume grščine in hebrejščine, slovenski jezik je reven na izrazih, razdeljen v mnoge dialekte, hrvaščine pa ni zmožen«.[4] Vendar sta se oba moža sešla v Ulmu koncem meseca januarja l. 1555. Tudi tu se je Trubar branil sodelovati iz navedenih razlogov. Slednjič so sklenili dobiti v pomoč dva slovenska duhovnika, ki bi razumela latinsko in nemško, in dva hrvaška, ki bi znala čitati glagolico in cirilico. Toda komisija, ki naj bi ustvarila enoten jugoslovanski književni jezik, se ni sešla. Na Kranjskem so dobili le dva pomočnika, enega Slovenca in enega Hrvata; pa slovenski duhovnik je umrl že med potom na Virtemberško, hrvaški je prinesel s seboj glagolsko biblijo, a se je že po nekaterih dnevih vrnil v Dalmacijo. Značilno je, da tudi kranjski deželni stanovi niso pritrdili Vergerijevemu načrtu, temuč so zahtevali, naj se tiska zanje prevod v »kranjskem jeziku«.[1] Zato je šlo delo naprej v onem tiru, katerega je bil Trubar zastavil. Trajen uspeh Vergerijev je bil le ta, da je odslej Trubar (čeprav nerad) opustil okorne nemške črke in začel pisati z latinskimi pismeni. O posameznih knjigah razpravljati ni moj namen. V družbi z Vergerijem je izdal evangelij sv. Matevža, Abecednik za umevanje nove pisave, katekizem, ki je bil posnet po Lutrovi enaki knjigi, in prvi del Novega Testamenta. Koliko je pri teh knjigah sodeloval Vergerij, je težko dognati. Gotovo je Trubarju preskrbel denarna sredstva za izdajanje knjig, a opetovano poudarja, da je tudi knjige pregledoval in popravljal.[2]

---

[1] Pismo z dne 28. julija 1565: »Herr Primus hat nie windisch geschriben noch gedruckt wan ich ihn nit dazu getrieben het.« (Hegemann, o. c., str. 44.) Mož ima tudi sicer mnogo zaslug pri Trubarjevem književnem podjetju. Pridobival mu je pomočnike, sestavljal književni program, razpečaval knjige; proti volji Trubarjevi je izdal prvo slovensko protestantsko pesmarico in v vseh teh zadevah pisal nebroj pisem.

[2] Predgovor je naslovljen na slovenske župnike, pridigarje, učitelje in starše in jih opominja, naj poučujejo otroke katekizem. Primerjaj sodbo Elzejevo (Die slov. protest. Druckschriften, str. 5).

[3] Vergerij zlasti omenja Slovence, Istrijane in Dalmatince. Korespondenco Vergerijevo je po Kauslerju deloma objavil Fr. Hubad v Letopisu Matice Slovenske, 1881, str. 130 sl.

[4] Elze: Die slov. prot. Druckschriften, str. 70.

Nestalni in vihravi Vergerij je kmalu pozabil na jugoslovanske književne načrte in vso pozornost obrnil na diplomatiške posle. Misel njegova: s protestantskimi knjigami pridobiti Jugoslovane za novi evangelij, pa se je vendar izvršila, čeprav v drugačni obliki. In prav Trubar, ki se je preje sam priznal nesposobnim za tako delo, se je zdaj postavil na čelo temu podjetju. Prilika se mu je nudila, ko je neki istrski duhovnik-glagoljaš, Štefan Konzul iz Buzeta, prišel na Nemško in dobil učiteljsko službo v Regensburgu. Ta je pričel okoli leta 1557. Trubarjeve slovenske knjige prevajati v hrvaščino, pisano z glagolskimi pismeni. Sredstva za tisk pa je ponudil protestantski plemič Ivan Ungnad-Sovneški, bivši štajerski deželni glavar, ki je priredil v svoji hiši v Urahu, blizu Tubinge posebno tiskarno, dal vliti glagolske in cirilske črke in nabiral pri nemških knezih darove za natis knjig. Ungnadova jugoslovanska tiskarna je v malo letih čez trideset hrvaških knjig poslala med svet. Kot prevajalci so delovali pri njej Štefan Konzul, Anton Aleksandrovič (Dalmata), Jurij Jurešič, Jurij Svečič in drugi.

---

[1] Pismo z dne 13. julija 1555: »Monent me (nobiles ex Carniola) se velle habere versionem in propria eorum lingua nec curare, ut admisceantur vocabula elegantiora.« (O. c., str. 135.) Glavni hibi Trubarjevega literarnega dela (germanizovanje in raba dialekta, ki je bil le omejenemu krogu čitateljev razumljiv) sta se že takrat občutili in kritikovali. Vergerij opetovano poudarja, da hoče prevod v čistejšem jeziku (»in una lingua piu elegante«) in za širši krog Slovanov. Slično je ocenil pet let pozneje Trubarjeve spise dr. Pavel Skalič.

[2] Samostojni Vergerijevi knjižici sta menda le: Razgovarange megiu papista i gednim luteran« (z italijanskim pravopisom) in pa »Jedna molitou tih kerščenikov« (v Trubarjevi ortografiji).

Posebno značilno je bilo razmerje Trubarjevo do nje. Ungnad mu je prepustil vodstvo pri literarnem delu, ker ni imel sposobnejšega. Trubar je zdaj to ugodno priliko takoj porabil, se preselil iz Kemptena v Urah, popustivši pridigarsko službo (l. 1560.), in se poslej brigal le za novò književno podjetje. Celo ko mu je došel poziv od kranjskih deželnih stanov, naj pride v Ljubljano nadaljevat svoje evangeljsko delo, se je Trubar zelo obotavljal in silno nerad ločil od tubinške tiskarne. In vendar pri natiskavanju hrvatskih knjig, katerih ni znal niti čitati, ni imel drugega dela, kot da je zanje pisal dolge nemške predgovore, katerim je podpisaval svoje ime hkrati s Konzulom in Dalmatom. Na ta način se je predstavljal zlasti nemškim knezom in mestnim občinam kot duševni voditelj podjetja. Naravno je, da tako razmerje ni bilo trajno vzdržljivo. Ko je prišel Trubar v Ljubljano (1561), se je začel pogajati z deželnimi stanovi, da se tudi hrvaška tiskarna premesti iz Uraha v Ljubljano in podstavi njegovemu vodstvu, hkrati pa je izrazil zelo neugodno kritiko o Konzulovem in Dalmatovem hrvaškem prevodu Novega Testamenta, katero mu je baje podal neki frančiškan iz Novega Mesta. Ta drzni nastop Trubarjev, ki je samovoljno hotel gospodariti nad tujim blagom, je vzbudil opravičeno nevoljo Ungnadovo in njegovih hrvaških sotrudnikov. Pričela se je huda polemika, ob kateri se je Trubarju očitala nezmožnost, pa tudi zopet poudarjalo njegovo omejeno književno stališče, za katero se ne morejo zavzeti niti Belokranjci, niti drugi izvunkranjski Slovani. — Razpor je trajal toliko časa, dokler ni Ungnadovo podjetje z njegovo smrtjo prenehalo (1564).[1]

Kmalu po preselitvi v Urah (1561) je bil Trubar pozvan v Ljubljano, da dovrši svoje delo z organizacijo nove verske družbe, katero je bil že pred več desetletji zasnoval. Ta doba v Trubarjevem življenju je zaraditega pomenljiva, ker nam kaže njegov značaj z druge strani. Omenil sem že, da ga poziv v domovino ni prav nič razveselil. Predložil je celo zboru virtemberških bogoslovcev vprašanje, je li dolžan sprejeti vabilo deželnih stanov in se podati v nevarnost. Po dolgem obotavljanju se je končno leta 1562. stalno preselil v Ljubljano, od svojih privržencev sprejet z veliko slovesnostjo. Pa Trubar ni kazal one vneme in odločnosti v organizaciji kranjske protestantske cerkve, katero so ti pričakovali. Pred škofom Petrom Seebachom je sicer podal avgsburško veroizpoved (6. decembra), toda z izpremembo kulta, z uredbo nove cerkve se mu ni mudilo.[1] Opetovano toži Klombner, da Trubar nima prave vneme za razširjanje evangelija, da noče sprejemati duhovnikov, ki se mu ponujajo za predikante, da trpi latinščino v cerkvah, in govori duhovnikom, naj le ostanejo v svoji obredni obleki in opravljajo mašo, kanon pa naj izpuščajo. Izjavil se je celo, »da bode pač še sam zlezel v mašni plašč«. Tudi s sestavljanjem »cirkovne ordninge«, ki je imela urediti bogočastje v protestantskih cerkvah, se mu ni mudilo.[2] Vedel je menda, da bode s tem povzročil konflikt z nadvojvodom. In ko je navzlic vsem prošnjam in ugovorom deželnih stanov došel ukaz (13. decembra 1564), da mora avstrijske dežele zapustiti, Trubarju slovo ni bilo preveč težko. Spoznal je menda, da je ložje pridigovati »o praznoverju« in o potrebi reforme, kot pa na mesto starega postaviti kaj novega, boljšega.[3]

---

[1] Mnogo o tem pri Kostrenčiću: Urk. Beiträge.

Daljno Trubarjevo bivanje na Nemškem za nas Slovence nima posebnega pomena. Višek svojega delovanja je bil že davno prekoračil. Prevajal je sicer še naprej nemške protestantske knjige v slovenščino, a onega živahnega, vzajemnega književnega delovanja ni več opaziti, kot je bilo za dobe Ungnadove.[4] Iz njegove korespondence posnamemo, da je še včasih posegel v razmere na Kranjskem, (n. pr. v Frischlinovi zadevi), sicer pa je živel le svoji službi in svoji družini. Umrl je 29. julija 1586 v Derendingenu. Znameniti lutrovski teolog Jakob Andreä mu je govoril v slovo, in Martin Crusius v latinskih distihih sestavil grobni napis.

---

[1] Hren poroča, da se je Truber pod vplivom deželnih stanov izjavil za avgsburško konfesijo, pišoč: Sollicitatus a nobilibus et supradictis (Klombnerjev krog) publice ad S. Nicolaum revocavit catholicam fidem.« (Mitth., 1864, str. 1.)

[2] Primerjaj Hegemann, o. c., str. 36. Trubar je nameraval vpeljati saksonski cerkveni red, ki je imel še mnogo katoliškega na sebi, a se je moral slednjič pod vplivom Klombnerjevim odločiti za virtemberškega. V predgovoru k svoji »ordningi« je hotel Trubar celo češčenje Matere Božje v neki meri dopustiti »und andere mehr papistische pünctlen«. Toda na Nemškem so mu predgovor zaplenili. (Kostrenčič: Urk. Beiträge, str. 131.)

[3] Šele z vpeljavo novega kulta so se kranjski protestanti formalno ločili od katoliške cerkve. Zato nekatera poročila iz XVI. stoletja stavijo pričetek protestantizma šele v leto 1560.

[4] Izdal je še: »Ta celi psalter«, drugi del Nov. Test. (konec), »Ta celi catehismus«, cerkveno pesmarico (štiri izdaje), »Catechismus s dveima islagama«, »Formula Concordiae« in »Ta Slovenski Kolendar«. Prevod Lutrove hišne postile sta izdala šele po njegovi smrti Felicijan Trubar in Savinec (1595).

Ob sklepu se ozrimo še enkrat na Trubarjevo delovanje, slovstveno in cerkveno, da moremo posneti bilanco.

Kot pisatelj Trubar ni bil samostojen in originalen. Vsa njegova dela so skoraj izključno prevodi nemških protestantskih knjig.[1] S tem da je začel pisati dolenjski dialekt, pa je začrtal tir, v katerem se je poslej nadaljevalo slovstveno delo. Toda lahko je spoznati, da bi bilo ob širši izobrazbi Trubarjevi vprašanje književnega jezika rešeno na drugačen način, kakor se je dejansko rešilo, tembolj, ker so bili pogoji in nastavki zato tudi pri nas že dani. Pogled na mnoge glagoljaše, Trubarjeve verske in literarne sotrudnike, in na Vlahovičev krog v Beli Krajini to dovolj izpričuje. Versko gibanje, kateremu se je Trubar vdal, ga je dvignilo mnogo višje, kakor bi se mogel povzpeti s svojimi zmožnostmi. O razširjanju protestantskega slovenskega slovstva in njega vplivu na posamezne sloje si lahko iz nekaterih poročil približno napravimo podobo. — Največ knjig je šlo med slovenske duhovnike, katerim so bile večinoma tudi namenjene, da jih pridobe za Lutrov nauk. Iz duhovnikov je bila sestavljena komisija za presojevanje Trubarjevih prevodov, dajali so prispevke za natis in so menda knjige praktično tudi najbolj uporabljali.[2] Prevod Novega Testamenta, razlaga evangelijev, vse to je bilo rabno za pridige in katehezo, zlasti če so se izločili izrazito lutrovski nauki. L. 1581. poroča akvilejski vizitator, da duhovniki na Slovenskem, ki so malo vešči latinščine, vsi vprek bero slovenske svetopisemske prevode in razlage Trubarjeve in po njih pridigujejo. Na tisoče izvodov se je našlo po župniščih.[3] V drugi vrsti pridejo v poštev lutrovski plemiči. Kranjski deželni stanovi, ki so z denarjem podpirali natis protestantskih knjig, so bili tudi njih odjemalci in čitatelji.[1] Zelo malo pa je vplivalo protestantsko slovstvo na ljudstvo, deloma zato, ker ni bilo vajeno čitanju, deloma pa, ker mu je bila vsebina tuja novotarija. Najbolj se je še vdomačila pesmarica (štiri izdaje), v katero so sprejeli slovenski protestantje tudi stare, znane katoliške pesmi.[2]

---

[1] Hegemann meni (o. c., 17): »Als Schriftsteller war er weniger schöpferischen Geistes, im wesentlichen doch nur Vermittler deutscher Kulturwerte an das Slowenentum.«

[2] Klombner navaja imena (Kostrenčić, o. c., str 3 sl.) onih duhovnikov, ki so bili v presojevalni komisiji, in omenja, da so »gleichvohl im papsttumb«. Nekateri izmed njih so pozneje odpadli. O bistriškem priorju poroča, da je obljubil denarno podporo.

[3] Izvestja, 1907, str. 63 sl. Še 1594 piše cirkniški župnik Štefanič: »Passim fere in tota Carniola Spangenbergii postillam in Slavonicam linguam versam cooperatores ex suggestu proponunt populo.« (Izvestja, I., 38.)

Slovstvo je bilo Trubarju le zgolj sredstvo za verske »reformatorske« namene. Pa tudi v tem oziru ni zarezal globoke brazde v narodu, preveč je imelo to gibanje tuj, nemški značaj. Izprva površen, prosvetljen humanist, ki je vse, kar je bilo cerkvenega, obgovarjal in kritikoval, je postal Trubar pozneje »ponižni sluga« kranjskih deželnih stanov in svojih nemških zaščitnikov. Ti so določevali obliko njegovemu reformnemu delovanju, smer in cilje. V tem se Trubar zelo razločuje od Vlahoviča, Klombnerja in drugih tipov tedanje dobe. — Plemiški gradovi po deželi in deloma mestni občinski sveti, to so bila središča našega protestantizma. Med ljudstvom pa je našel zelo malo tal. Število protestantov se splošno pri nas previsoko ceni. Celo Hrenove podatke je treba v tem oziru reducirati. Treba je ločiti med mlačnimi katoličani, ki se niso udeleževali katoliške božje službe, birme in obhajila, pa med pravimi protestanti. Poslednjih je bilo primeroma malo, ker se je luteranstvo redkokje razvilo do popolne oblike, ampak je vedno ohranilo mnogo katoliškega na sebi. Največ jih je bilo v mestih in trgih, zlasti tam, kjer je imel premoč nemški element.[3] Na deželi lutrovski predikanti niso našli mnogo privržencev, čeprav so jim plemiški patroni izročali katoliške župnije in silili svoje podložnike, da so poslušali nauke nove vere. Tipičen zgled je v tem oziru Škocijan pri Turjaku. Šestintrideset let so Turjačani tu nastavljali same predikante za župnike. Tu so delovali Jurij Dalmatin, Xilander, Savinec in druge korifeje, a pridobili so komaj dvajset do trideset kmetov.[1] Zato smemo o slovenskem luteranstvu uporabiti besede velikega Atanazija: „Bil je oblak, ki je mimo šel.“

---

[1] L. 1560. pišejo Trubarju, da niso našli v njegovih knjigah nič krivoverskega »soviel aus unserm mittel bemeldte eure in windische Sprache gesetzte und translatierte bücher gelesen und noch heutigen Tages in unsern geschlössern und häusern lesen lassen, desgleichen auch von allen priestern und pfarrherrn, die sich derselben eurer Bücher gebrauchen!« (Elze, o. c., str. 64.)

[2] L. 1564. piše Trubar: »Dem Herrn Stephano Consul habe ich unter anderm geschrieben, dass weder seine crobatische, cyrulische, noch meine crainerische Bücher nit abgehen, zu besorgen, wir werden aus unsern Büchern Skarnitzl machen und die scombros, wie der Persins sagt, einwickeln (Elze, o. c., 433). Leta 1582 se pač hvali, da njegove knjige bero že tudi kmetje in njih otroci (o. c. str. 109).

[3] V Ljubljani se ceni njih število največ na 3000 (manjša polovica prebivalstva; glej Hegemann, o. c., str. 51). Leta 1581. je bilo v Novem mestu trideset družin lutrovskih (120—150 ljudij), v Žužemberku 24 družin (Izvestja, XVII., str. 136). Metlika je bila nekaj časa po večini lutrovska, pravtako Kranj, a se je razmerje konfesij hitro izpreminjalo.

Problemi v sodobnem dušeslovju.

Franc Terseglav.

III.

Intelektualizem — Voluntarizem.

V svojih prejšnjih izvajanjih (II.) smo razložili, kako moderni dušeslovci zametajo podstatnost duše in priznavajo zgolj dušne deje. Analiza samozavesti nam je jasno pokazala, da je to naziranje zmotno. Zdaj gre za to, da zasledimo globlje razloge, zakaj se sodobno dušeznanstvo oklepa aktualizma.

En stavek nam vse pove, ena misel vse odkrije: Strah pred dušo je tista sila, ki žene krščanstvu nasprotnega psihologa do navedenih rezultatov! Materializma ni več mogoče vzdržati, dušna dejstva se ne dajo s tvarnimi pojavi istovetiti. Logiško mišljenje odtod nujno vede do spoznanja, da se ti netvarni deji izvajajo iz netvarne dušne podstati, ki ostaja vedno ista, dočim se deji vedno menjavajo, pojavljajo in izginevajo, se zdaj dvigujejo nad takozvano stopnjo, mejo zavestnosti, zdaj takorekoč tonejo v nezavestnosti.

Take substance, take samosvoje bitnosti pa se sodobno modroslovje ogiblje. Kajti, priznavati dušno podstat, to bi vedlo do dualizma, moderna filozofija pa je monistiška. Dušni pojavi se sicer od tvarnih bistveno ločijo — so pa morda vendarle enoinisto! Mogoče je dušnost isto kot telesnost in narobe: ista svetovna substanca se nam javlja pod gotovimi pogoji kot psihični dej, pod drugimi pogoji, od druge strani, kot fiziološki proces! In kaj je vsesvetovna substanca, ta pra-bitnost, pra-snov ali pra-duh? Kdo ve? . . .

---

[1] Izvestja, III., 200. Slično drugod. Tudi Hegemann priznava: »Jedenfalls ist ersichtlich, dass der Katholizismus im eigentlichen Landvolk Krains ausserordentlich tief gewurzelt war, und wohl nur sehr allmählich völlig dem Lichte evangelischer Wahrheit erlegen wäre.« (O. c., str. 48.)

> Erfüll' davon dein Herz, so groß es ist,
> Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
> Nenn' es dann, wie du willst,
> Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
> Ich habe keinen Namen
> Dafür! Gefühl ist alles;
> Name ist Schall und Rauch,
> Umnebelnd Himmelsglut. *Faust*

Tako se moderno modrovanje konča v negotovosti, nespoznatnosti, agnosticizmu, v čustvenosti! Razum, logiško mišljenje, kdo ve, ali vedeta do resnice? Ali je sploh resnica? Razum postulira netvarno dušo, duhovno podstat, toda volja modernega človeka se ne ukloni jasnemu spoznanju. Boji se duhovnosti, boji se duše, strah je je dualizma. Kar bi vedlo do Boga, do vserazumnega početnika in stvarnika svetovju, pred tem sodobna veda beži — kakor da bi jo gnal neki protibožji nagon.

Ni še pozabljeno, kar je l. 1895. v »Revue des Deux Mondes« zapisal o moderni vedi Ferdinand Brunetière. Tudi danes še veljajo tiste besede o »bankrotu znanosti«, o bankrotu intelekta, razuma. Kajti to je zmisel Brunetièrovega izreka: Sodobni človek je obupal nad svojim razumom, nad izvestnostjo spoznanja, nad objektivnostjo resnice. Zateka se k čustvu, k teženju in hotenju, k volji, kakor da bi ta bila zmožna odgovoriti na vprašanja odkod, kaj in kam? kakor da bi volja bila zmožna rešiti uganke svetovja, ki jih razum ne more, kakor da bi čustvo moglo podati človeku enotno svetovno naziranje, ki bi zadovoljilo njegovega večnonemirnega duha. Zavladal je v modernem modroslovju voluntarizem in kar se je dozdaj smatralo za odliko vsakega sestava, njega razumnost in umljivost, logiška razporedba in izvajanja, to se dandanes označuje za zaostalost, sholasticizem, intelektualizem.

Voluntarizem — intelektualizem! Čudno nasprotstvo! Težko ga je pojmovati. Da sta razum (intellectus) in volja (voluntas) večkrat v nasprotju, to je dejstvo; da je pa mogoče na sami volji osnovati svetovno naziranje v nasprotju z razumom, kakor da bi slednji bil nekaj drugotnega, nižjega, od volje bistveno odvisnega, to verovati se zdravemu razumu vseskozi protivi. Kaj pa pomeni svetovno naziranje? Kaj se pravi: imeti o svetu taalioni nazor? Svetovno naziranje — toliko rabljena in toliko zlorabljana beseda — to je kompleks vseh idej, ki jih ima posameznik o svetu, ki je v njem samem, o sebi, in o svetu, ki je izvun človeka, o svetovju, o vsem, kar je, kar biva. Ne tvori pa vsaka ideja, vsak pojem o vsaki stvari, dela svetovnega naziranja, temveč le oni pojmi, one misli, ki se nanašajo na izvor, bistvo, namen in pomen vsega bivajočega. Pojmi, misli, ideje, logični sklepi, sodbe tvorijo svetovno naziranje, ne pa čustva, želenja, hotenja, volja. Gotovo ima volja velik, večjidel celo odločivni vpliv na kakovost svetovnega naziranja pri posamezniku, toda volja ne ustvari nazorov. Lahko jih sprejme. Lahko se jim protivi, lahko jih zavrže, samaizsebe jih ne proizvaja. Ideja in teženje — oboje je bistveno drugo od drugega različno. Kaj je n. pr. volji mar načela istovetnosti ali pa principa vzročnosti? Ali je n. pr. bivanje božje količkaj odvisno od volje? Bog bi bival, tudi ako bi nobene ustvarjene volje ne bilo. Razum spoznava, da eksistira. Volja se spoznanju lahko upira, vzlic temu biva Bog, je načelo vzročnosti absolutno resnično, princip istovetnosti brezpogojno veljaven.

Voluntarizem ni enoten, vsestransko izdelan sestav, ni nobena filozofija — prevladuje pa v modernem življenjskem naziranju. Wundt je poizkusil, kako bi voluntarizem modroslovno utemeljil (System der Philosophie), pa se mu ni posrečilo. Že Paulsen ga ne uči več v prvotni obliki Wundtovi (Einleitung in die Philosophie), kot znanstveni sestav pa zdaj malokdo upošteva bodisi Wundtov bodisi Paulsenov voluntarizem. In vendar se kaže vpliv te zmotne voluntaristiške podmene vsepovsod — celo v bogoslovju.

Kaj uči voluntarizem? Kdor prouči dotična poglavja v Wundtovem »Systemu« in v »Logiki« (zlasti str. 30—90, 1906), bo skoro gotovo prišel do istega zaključja kot Marty, ki je v »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie« od Avenariusa (zlasti v l. 1889., 2. zv., pag. 195 ssq.) malodane priznal, da Wundtove voluntaristiške teorije sploh umeti ni mogoče — na vsak način Wundt sam sebi nasprotuje, je dvoumen in sanjari ter gradi nebotične zračne gradove na samih podmenah in predsodkih. Temelj Wundtovemu voluntarizmu je duševsloven: Volja je tisti dušni dej, ki predstave, vsebino zavestnosti, dviga takorekoč iz stanja nezavestnosti, volja je tista sila, ki druži medseboj gotove predstave, katere ona sama izbere, v logiške zveze, ki torej ustvarja logiške zakone. Apercepcija, funkcija volje, je temeljna funkcija v dušnem delovanju. Kako in zakaj je to zmotno, smo obširno razložili že v razpravi o apriorizmu in psihologizmu (I.). Tu samo opozarjamo na to, da je naše spoznanje večkrat od volje popolnoma neodvisno. Kaj imajo z voljo opraviti n. pr. razvidni principi, matematiški aksiomi? Marsiktero spoznanje se uveljavi preko in proti našemu hotenju. Docela pogrešeno pa je, volji pripisovati zmožnost, da ustvarja mišljenje, poraja predstave, trditi, da se sploh vsi dušni deji iz same volje izvajajo. Jaz mislim, — jaz hočem, to se ne da drugo iz drugega izvajati! Wundt je dosledno prenesel dušeslovni voluntarizem na metafiziško polje — uči namreč, da je počelo sveta volja, in sicer slepa, nerazumna volja, ki se mora sama dvigniti do razumnosti, samaizsebe proizvesti inteligenco: dej brez podstati, ki se udejstvuje, hotenje brez hotečega, ravnotako kakor duša ni substanca, ampak le kompleks posameznih dejev volje, ki šele ustvarijo mišljenje in mišljenjske zakone — torej delovanje brez delujočega, učinek brez vzroka, slepec, ki samemu sebi podeli vid! . . . To voljo vidi Wundt celo v rastlinstvu, celo v tvarnih atomih! Svetovna volja, slepo teženje, do razumnosti samoizsebe razvijajoče se hotenje — to je novi bog! . . .

Odkod tolika in tako usodna zmota? Zopet strah pred osebnim Bogom, zopet bojazen, da ne bi morali priznati kot prapočelo svetovju inteligentnega stvarnika, ki dobro plačuje, hudo kaznuje! Tak Bog se namreč modernemu znanstveniku zdi antropomorfičen, človeku podoben; rajši veruje v slepo, brezumno prateženje, nekak svetovni pranagon, svetovno pravoljo — brez določenih lastnosti, brez osebnosti, brez samodoločbe — mistična. spaka, ki nima v sebi razloga, da biva, nima razuma, da bi vsaj sebe pojmila, ne ve, zakaj je, odkod je, čemu je . . . Tako ravno sodobno modroslovje postavlja uganko na uganko. Svet počiva na slonu, slon na krokodilu, krokodil na kači, kača na drugi živali, ta zopet na drugi in tako naprej v neskončnost... Kdo se ne spomni na to indijsko bajko, ko premotriva, kam je zašla novodobna metafizika? . . .

Višje duševno življenje obsega duševno spoznanje, razum, želenje, voljo in čustvovanje (Gefühl), ki pa je, če ne s teženjem istovetno[1], vsaj bistveno od njega odvisno. Med vsemi dušnimi zmožnostmi je spoznanje, je razum prva temeljna zmožnost. Teženje in čustvovanje je od njega vseskozi odvisno. Na drugi strani pa tudi hotenje in čustvovanje vpliva na spoznanje in mu določa večkrat smer. Poudarimo na kratko glavne pojme!

Razum ustvarja s pomočjo abstrakcije prekočutne, nadčutne pojme. Čutno spoznanje zaznava le kakovost stvari, barvo, gibanje itd. S pomočjo pojma pa razum umeva, kaj je stvar, kaj je njeno bistvo. Bistva čutno spoznanje ne spoznava. Kajti bistvo ni barvano, se ne giblje — bistvo je večno, nujno, nadčutno. Bistvo stvari je predmet nadčutnemu spoznanju, razumu. V širšem zmislu je predmet razumnemu spoznanju resnica, oziroma to, kar biva (das Sein), splošni pojem bivanja sam na sebi. Vse to izraža razum v pojmih, idejah, ki niso duši vrojeni, temveč jih abstrahira razum iz čutnih zaznav samih.

Razum je, ki sam o sebi premišlja, ki razmotriva o stvareh, ki pojmuje zakonitost v njih, ki razbira logiške zakone, ki uvideva njihovo nujno veljavnost, v katerem se skratka zrcali ves svet. Ali so stvari, kakšne so, ali so povzročene, ali je spoznanje, kakšno je, ali je zmožno doseči resnico, ali je svetovje končno, ali je samoizsebe, ali prigodno, ali je resnica ali je ni, ali je Bog ali ga ni itd., vse to more edinole razum rešiti. Svetovno naziranje mora biti razumno naziranje, razumno spoznanje.

Kaj pa teženje, hotenje, čustvovanje? Hotenje — beseda sama pove, kaj je: teženje po spoznanem dobrem. Le po tem moremo težiti, kar spoznamo. Teženje je s spoznanjem nerazdružno zvezano. Toda, dočim je spoznanje naravnano na svoj predmet, v kolikor je, v kolikor je resničen, se teženje nanaša na svoj predmet, v kolikor je dober, želenja vreden. V tem je bistvena razlika. Spoznati kaj — težiti po čem, hoteti kaj, ni enoinisto. Razumu ni mar, kaj spozna, ni mar, ali je, kar spozna, spoznavajočemu bitju primerno, ali ga izpopolnjuje — samo zato mu je, da je resnično. Nasprotno pa se teženje, hotenje ozira ravno na dobroto predmeta, ki ga poželi, na to, da je dotični predmet za hotečega primeren, da ga v tem ali onem oziru izpopolnjuje. To dobroto, to popolnost, to primernost pa mora človek prej spoznati, umeti.

---

[1] Kar se tega tiče, so mnenja posameznih dušeslovcev zelo različna.

Kaj pa čustvovanje? Ne moremo se tu pečati z različnimi podmenami o njega postanku in razmerju z razumom in voljo. Toliko je gotovo, da je tudi čustvovanje od spoznanja kolikortoliko odvisno. Kakor volja reagira samo na spoznanje, teži samo po spoznanem, tako zamore duša občutiti le nekaj zaznanega. Celo pri otroku so prej kakor čustva vsaj nepopolne nejasne zaznave, ki vzbujajo čustva in nagone, kateri zopet vplivajo na zaznavanje in spoznanje.

Ali je to intelektualizem? Naj bo! Če se kateremu poljubi tega imena, mu ne branimo. Za kar tu gre, je to, kaj je resnično, kaj dejansko. Najpreprostejša analiza dušnih dejstev vede do spoznanja, da je razum prvi med psihiškimi zmožnostmi, da je intelekt tisti, ki spozna resnico, ki umeva stvari, kakršne so. Volja ne umeva, volja teži po spoznanem. Ne pojmi resnice, temveč se je le oklepa, v kolikor je dobra ali se vsaj dobra zdi. Svetovnih nazorov volja ne ustvarja, temveč si le tistega izmed njih izbere, ki ga razum spozna za resničnega ali ki se razumu resničen zdi. Da pa volja mogočno vpliva na razum, je seveda neutajljivo dejstvo. Navadno človek to rad verjame, to najrajši ve ali vsaj želi vedeti, kar prija njegovi volji, njegovemu čustvovanju, želenju njegovemu. Moderni človek n. pr. je tako vzgojen, v takem miljeju vzrastel, da mu je neljuba, nevšečna, zoprna misel na nadčutnost, posmrtnost, Boga. Ne čuti več potrebe po milosti, po nadnatorni izpopolnitvi, nadzemskih resnicah. To napravi vzgoja, družba, šola, moderno življenje, ki se nekako zadovoljuje samo s seboj in se ne ozira na višje, nadčutne potrebe, temveč ubija vsako misel, vsak nagon po prekozemski izpopolnitvi. Volja sodobnega človeka je izkvarjena. Zakon človeške narave pa je ta, da se ali volja razumu ukloni ali pa razum volji. Moderni človek noče transcendentnih resnic spoznati, se je odvadil misliti o njih, je pozabil nanje, se jih instinktivno izogiba. Razum je suženj volje, se omamlja in slepi z lažirazlogi, sestavlja cele laži-filozofske sestave. Razum postavi sam voljo na prvo mesto, samega sebe taji — uči voluntarizem! Kaj je logika, kaj so zakoni mišljenja, ki so dozdaj veljali za absolutne, večnoresnične? Tvorbe apercepcije, proizvodi volje, izum želenja! Kaj je resnica? Stvor hotenja, relativne, prigodne vrednosti — časovna stopnja v razvoju svetovne vsevolje! . . .

Dejali smo uvodoma, da se je protiintelektualizem uveljavil tudi v bogoslovju. To velja v prvi vrsti — boljše rečeno

— skoroda izključno za protestantovsko teologijo. Vera, religija mora biti razumna. Vera je nadnaravna krepost, vsled katere imamo nekaj trdno za resnično, ker je to razodel Bog, ki ne more varati niti varan biti. Zato je, preden morem verovati, nujno potrebno, da spoznam, da Bog biva, da je Bog Resnica, da je toinono razodel, da je ustanovil cerkev, ki ohranja razodetje in ga nezmotno razlága itd. Treba je torej dokazati bivanje božje, potrebo in možnost nadnatornega razodetja itd. To je brezdvomno stvar razuma. Protestantovsko bogoslovje je v tem oziru dosledno v duhu Luthrovem šlo svojo posebno pot. Kant je razumu, intelektualizmu zadal smrtni udarec s tem, da je zanikal izvestnost spoznanja, da je umu odrekel zmožnost spoznati, kakšne so stvari, pojmiti njihovo bistvo. Razumna vera je nemogoča. Bog, duša, nadnatornost so le domneve. Protestantovski bogoslovci so izkušali rešiti, kar se je dalo. Bili so sami Kantovi učenci. Modrovali so takole: Vera je stvar čustva, z razumom nima sploh nič opraviti. Razum spoznava do gotove meje, preko te se odpira široko polje čustvu. Znanost priznava le to, kar se da izkusiti — kar je nad tem, to razumu ni mar — mogoče je, mogoče ni — razum ne more dokazati, da je, ne more dokazati, da ni. Vse drugače čustvo. Duša čuti, sluti, teži po neskončnem, po nespoznanem in nespoznatnem, se združi z njim, je blažena v njem. Nobena znanost ne more te vere uničiti. (Jakobi: Der Verstand aus sich macht heidnisch, das Gemüt christlich; Gefühl und Verstand, Glaube und Wissenschaft stehen in feindseligem Gegensatz . . . Man kann Gott nur finden, indem man ihn in sich selber empfindet. Schleiermacher: Religion ist unmittelbares, durch keine Vorstellung getrübtes Abhängigkeitsgefühl vom Urgrund und Allwesen; Sinn und Geschmack für das Unendliche, Hingabe an das All. Max Müller pojmuje religijo kot »sensus numinis« — čustvo o božanstvenem, neskončnem.) Sabatier meni, da je vera nastala iz nasprotstva med teoretiškim in praktiškim razumom; teoretiški razum vede nujno do mehanizma, monizma, determinizma — praktiški razum pa zahteva, da je svetovje smotrno in dualistiško, da je naša volja svobodna. Logiška nujnost vede do modernega brezbožnega znanstva, vitalna, življenjska nujnost zahteva Boga. Znanstvena gotovost se naslanja na intelektualno, razumno razvidnost, verska gotovost na moralično razvidnost. Vera ohrani človeku nravstvene ideale. Njeni postulati — Bog in posmrtnost — se ne dadó dokazati, so pa brezpogojno potrebni. »Vera v Boga je čin zaupanja, ne dokaz; je trditev, ki ni utemeljena po znanstvenih razlogih, pač pa zgrajena na nravstvenih postulatih. Treba ali v Boga verovati ali pa umreti. Tu ne gre za nobeno spoznanje, temveč za samopomoč, ne za logiško, ampak za življenjsko nujnost. Težnja po življenju je tisto, kar nas k temu sili, in sicer z nepremagljivo silo — sicer ne vsakega posameznika, pač pa človeštvo nasplošno. Posameznik si lahko konča življenje; človeštvo hoče živeti in njega življenje, njega volja, je vsak dan ponovljena vera.« (Phil. de la relig., Paris 1897, pag. 366.) Tu imamo voluntarizem! Brez vere v Boga ni zadovoljstva, ni blaženosti, ni življenja. Človeštvo pa hoče živeti. Zato tudi hoče verovati. Razum taji Boga, ga ne spoznava — čustvo teži po njem, volja hoče vanj verovati. Za razum ga ni, za voljo je!... Kakšen nezmisel! Kakor hitro bi človeštvo res spoznalo, da ni Boga, bi ga tudi ne pripoznavalo.

Vera je stvar razuma, volje in čustva! (Deut. 6, 5. Ev. Mat. 22, 35—40.) Vera — trdijo protestantovski bogoslovci in katoliški modernisti — je življenje, je čutenje. Biti kristjan se pravi Kristusovo življenje živeti, v sebi čutiti. Toda, kako »doživlja duša Kristusovo življenje?« Kako duša sploh kaj doživlja? Tako, da dotični predmet najprej spozna, potem pa po njem teži, ga hoče. Če bi pa spoznali, da ni Boga, da ni Kristusa ali pa, da je nerazumno, neresnično, protislovno, kar je učil, bi za njim ne težili, bi ne hoteli njegovega nauka. Če je vera stvar čustva, stvar hotenja, potem so vsa verstva enako resnična, enako dobra. Da le želim, da le težim — po čem težim, je vseeno. Razum mi itak ne more izpričati, ali to, kar verujem, sploh biva ali ne.

Protestantovsko, oziroma »modernokatoliško« naziranje (Le Roy, Tyrell, nekoliko tudi Blondel, Brunetière, Ollé-Laprune, Fonsegrive in drugi) se pa tudi protivi izkustvu. Kaj ima čustvo opraviti pri ideji o bivanju božjem? Ko se je človek vprašal: odkod? kam? čemu? kaj mu je moglo čustvo, kaj hotenje pomagati, da reši ta življenjska vprašanja? Moral je razglabljati, spoznavati, umevati, razumevati. Iz končnega stvarstva se je povzpel do neskončnega stvarnika, iz učinkov do pravzroka itd. To spoznanje izpočetka ni bilo jasno, ni bilo določno, ni bilo popolno. Napol je človek umeval, napol slutil. Seveda so spremljala ta mišljenski proces silna čustva, kakor vedno, kadar gre za dogodke življenjske važnosti. Čustvo je spremljalo postanek ideje o Bogu, toda čustvo ni ideja o Bogu niti njen postanek. Prej si treba Boga na kak način predstavljati, zavedati se, da je, potem šele se pojavi takozvano vrednostno čustvo (Wertempfindung) — čustvo, kako mogočen, kolike vrednosti je ta Bog. Čustvo, želenje, hotenje sploh ni zmožno stvoriti religije, izpolniti, kar se od religije zahteva. Religija mora človeku dati gotovost, da je Bog, da je Bog cilj in končni namen človekov in mora učiti, kakšne zapovedi je treba izpolnjevati, da se ta cilj doseže. To je človeštvo vsekdar od religije zahtevalo. Religija je bila vedno tudi svetovni nazor, nikakor pa ne prazno in nejasno čustvovanje. Pomislimo, kaj bi bilo, ako bi človek res ne mogel z razumom rešiti vprašanj, ki ga vsepovsodi obdajajo in da bi mu tudi Bog ne bil razodel nadnatornih resnic in dejstev. Človek bi taval dalje in večno v temi. Naj bi še tako hrepenel po rešitvi, še tako hotel razjasnitve: želja bi mu nikoli ne mogla nadomestiti resnice in spoznanja resnice — razen v domišljiji... To, za kar pri religiji gre, je resničnost, dejanstvenost verskih naukov. Brez dejanstvenosti verski ideali nimajo nobene cene, nobene vrednosti.

Voluntarizem je poguben — ni smrt samo veri, temveč tudi pravi znanosti, ki je spoznanje na podlagi umstvenih dokazov.[1] Voluntarizem odpira nastežaj vrata podmenam, samovoljnim stvorom domišljije in človeštvo vedno bolj pogreza v skepticizem. Mutatis mutandis velja o takih duhovih to, kar je o Faustu dejal Mefisto:

»Verachte nur Vernunft und Wissenschaft.
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt —.«

— — — — — — — — — — — — — —

(Dalje.)

---

[1] Treba pomniti, da tu ne govorimo o temalionem voluntarizmu, o voluntarističkem sestavu tegaalionega posameznika, modroslovca, temveč o protiintelektualističkem teženju, o voluntaristiški tendenci vsega modernega modrovanja sploh.

Ločitev Cerkve in države.

Državni poslanec prof. dr. Jan. Ev. Krek.

Članek »Ločitev Cerkve in države« v zadnjem »Času« me sili h kratkemu odgovoru. Moje stališče v tem vprašanju je tole: Naša dolžnost je baviti se z vprašanjem ločitve Cerkve in države resno in natančno v vseh podrobnostih, da smo pripravljeni za vsak slučaj. Če se ima zvršiti ločitev, naj se zvrši z našim dejanskim, previdnim, od vseh strani pripravljenim sodelovanjem, ne pa brez nas, ker v tem slučaju bi se zvršila tudi izključno proti nam. Dokazi, ki jih podaja članek o tem, da zadnji trije papeži obsojajo načelo, da se mora ločiti Cerkev od države, kakor bi bilo to najboljše razmerje med obema, so znani vsakemu teologu. Poleg tega avtoritativno rešenega vprašanja pa preostaja še drugo: Ali se glede na sedanji politiški razvoj konkretno v Avstriji bližamo ločitvi Cerkve od države? In če se, po kateri poti moremo najložje zagotoviti cerkvenemu zvanju čim najprostejšo pot? Gotovo ima cerkvena oblast glede na načelno vprašanje odločivno besedo; glede na dejanske razmere, na fakt, pa je dolžan vsak, kdor ljubi Cerkev, opazovati in študirati, ter svoje skušnje dati javnosti na razpolago; predvsem je to dolžnost katoliško mislečih politikov. Iz tega sledi, da pravzaprav stališče, ki ga zastopa »Časov« članek, mojemu naravnost ne nasprotuje. Pač pa od strani, ker s svojimi avtoritativnimi dokazi po moji skromni sodbi odvrača pazljivost od dejanskih razmer, in z načelnim kategoriškim imperativom »Cerkev in država bodita združeni«, zavira za vsak slučaj namerjeno pripravljavno delo, ter v javnosti ustvarja napačno mnenje, kakor bi bilo to načelo tudi in concreto »noli me tangere«.

Vem, da mi razboriti člankar ne zameri, če mu naštejem glavne hibe, ki sem jih našel v njegovem dokazovanju. Oba stojiva na stališču, da v takih stvareh velja trditev toliko, kolikor je dokazana, in da tu ne igra ne moja ne njegova osebnost nobene vloge. Torej:

1. Najprej manjka članku jasne opredelitve, kaj je ločitev Cerkve od države. Dva znaka ji pa pridevlje: *a)* Cerkev je po ločitvi zasebnopravna družba (str. 184); *b)* po ločitvi postane politično zakonodavstvo popolnoma neodvisno od verskega (str. 189). — Tu je temeljna hiba. Nikakor ni nujno, da bi moral pasti javnopravni

značaj Cerkve, če se loči od države. Po pravici pravi člankar, da prodira socialno načelo proti individuališkemu. Katoliška vera živi v organizovani družbi. Država mora to družbo s stališča verske svobode priznavati in s tem priznavati njeno avtonomijo. S tem ko država avtonomijo Cerkve zakonito prizna, je Cerkev že javnopraven organizem. Politično zakonodavstvo sloni v demokratiški državi na ljudstvu. Versko organizovano ljudstvo more tudi v državi, ki je ločena od Cerkve, v zakonodavstvu uveljavljati svoja verska načela. Zato ni nikakor nujno, da bi morala biti država v tem slučaju versko indiferentna ali ateistiška.

2. Članek kaže na posledice glede na zakon in na šolo. Sam pravi: »Seveda bi bilo mogoče prepustiti osnovna določila o zakonu verskim družbam, a prav nobenega upanja ni, da bi država to storila« (str. 183). »Ali je upanje, da bi država prepustila šole verskim družbam? Ne!« Sklepi, ki jih izvaja iz teh trditev, se mi zde logiško neutemeljeni. Če je to res, — člankar misli gotovo tudi na Avstrijo, — potem se civilnemu zakonu in svobodni šoli tudi sedaj ne moremo odtegniti. Potem smo pa že v ločitvi, samo da se zvrši brez nas. Jaz nisem pesimist, da bi tako črno gledal v bodočnost, ker zaupam nravni sili ljudstva. Denimo pa, da so sedaj razmere res take. Potem je naša dolžnost delati na to, da se izpremene. Če mi sprejmemo sami vprašanje ločitve Cerkve od države v diskusijo, se izpodbijejo protiverskim težnjam poglavitni stebri. Proti politiškim privilegijem, ki jih seveda prečesto po krivici prisvajajo sedaj svobodomiselne stranke Cerkvi, gredo v boj. Nevarnost je zlasti pri delavskem ljudstvu pod socialno-demokraško zastavo. O socialni demokraciji je res, kar pravi članek, da jo je Marx postavil na materializem. Ni pa res, da mora biti načeloma sovražna vsaki veri. Po mojem najglobljem prepričanju je mogoče, da postane sedanja socialno-demokraška stranka samo radikalno-socialno-reformatorska. Marxovo materialistiško stališče pada od dne do dne bolj. Res je, da je danes v stranki protiverska smer še silno močna. Toda ne prezrimo, da pri ogromni večini njenih pristašev določuje to smer samo politiški značaj verskih družb, predvsem seveda katoliške Cerkve. Socialni značaj socialne demokracije je po svojem bistvu mnogo bolj nasproten protestantstvu, nego katolištvu; v dejanskih razmerah se pa seveda bojuje v prvi vrsti proti katoliški Cerkvi, ravno vsledtega, ker poudarja, da je Cerkev s kapitalistiško državo sklenjena in na podlagi večinoma namišljenih privilegijev, ki jih ima od nje, vezana braniti tudi

krivice proti delavstvu. Če pade podlaga za to sumničenje, oživi tudi v stotisočih, ki jih ima danes socialna demokracija v svojem taboru, zmisel za vernost in za Cerkev. Po ti poti pridemo po moji sodbi šele do tega, da bo odločivni faktor v zakonodavstvu — namreč ljudstvo — umeval in vpošteval načela, ki jih brani na temelju avtoritetnega dokaza »Časov« članek glede na razmerje med Cerkvijo in državo. Poleg člankovega odgovora, kaj bodi načelno naš ideal, ostane po moji sodbi vsaj tako važno vprašanje: Kaj moramo storiti v razmerah, ki živimo v njih, da se mu približamo?

3. Članek govori tudi o gmotni plati, kako naj katoličani vzdržujejo Cerkev. Z javno priznano avtonomijo je tudi to rešeno. Javnopravni avtonomni organizmi imajo pač pravico svojim članom nalagati potrebne doneske. Vrhutega pa imamo Avstrijci še važno besedo glede na verski zaklad. Po jasnih zakonitih določilih je verski zaklad cerkvena last, ki jo država upravlja. Upravitelj je dolžan lastniku polagati račun in mu povrniti vse, kar ga je s svojo krivdo oškodoval. Ne prezrimo tudi, da država ne da iz svojega ničesar za Cerkev, marveč vse gre iz ljudskega premoženja, iz davkov. Razmerje ostane tisto, katero je sedaj, naj ljudstvo po državi ali naravnost vzdržuje Cerkev. Drugi slučaj je za Cerkev gotovo ugodnejši, ker ne pride v poštev dragi državni upravni aparat. Koliko stane uradništvo, ki se danes peča s cerkvenimi zadevami? Ta vsota potem odpade. Danes se s katoliškega ljudstva davki vzdržuje tudi protestantstvo, židovstvo, pravoslavje itd. Tudi to odpade.

Gmotno vprašanje torej ni nerešljivo. Ponavljam: Razmerje med Cerkvijo in državo ni samostojno vprašanje. Z vso silo sloni na vprašanju: Kaj naj storimo, da okrepimo in ohranimo versko prepričanje in življenje med ljudstvom? Da se to zgodi, nam ne sme biti nobena žrtev prevelika. Razprave o teoretiških idealih so potrebne. Potrebnejše pa je modro, previdno, pa zraven navdušenja polno praktiško delo v njegovo dosego.

* * *

Slovenski narod, njegova inteligenca in dijaštvo.

(Razvoj od l. 1848.[1])

Jos. Puntar (Gradec).

Zanimiva je zgodovina slovenskega naroda v novejši dobi od l. 1848. dalje. Pogled nazaj se vedno poplača, če iščemo v razvoju notranjih vezi. Zapovrstnost, kontinuiteta razvoja, prehajanje z nižje stopinje na višjo po nujnih naravnih zakonih in logiški sili vzročnega razmerja med idejami in dejanji, to zanima danes posebno sociologa, filozofa in kulturnega zgodovinarja. Saj le poznanje notranjih vezi poedinih dejstev more odpreti pogled v negotove dalje. Življenje kaže v celoti vendar mnogovrstno ritmično-harmonično pregibanje. Slede si vzroki in posledice. Dočim pa nezavestna narava mora v toku dalje v mejah svojih zakonov, odločuje človek sam svojo »usodo«.

Prosta volja in logični zakoni v sledečih posledicah nadaljnjega razvoja: to sta dva glavna činitelja kulture. Neoporečen pa je gotovo tudi vpliv »okoliščin«, »miljeja« in »sodobne sugestije«. To pač temelji v človeški družbi. Vsi ti činitelji skupaj šele povzročajo tisto ritmično valovanje v razvoju človeštva-celote in naravnih njegovih delov-narodov: harmonijo med navzgor in navzdol in zopet gori in zopet doli.

Namen in pomen tega pregibanja, »razvoja«, nikakor ne more biti v razvoju samem, končno le ne ubežimo vprašanju:

»Čemu vendar vse to?« Če je človeštvo kot celota res brez pravega cilja, potem je vse življenje nezmisel in »Massenmord« nujno izvajanje logičnega zaključka. Na to končno vprašanje moderni človek ne ve pravega zadovoljivega odgovora, ker se boji in noče — metafizike. In vendar je to vprašanje samoobsebi tako nujno za človeštvo, narode, poedinca. Brez metafizičnega ideala je slednjič vse »ritmično delovanje«, vsa evolucija le prazna beseda, prevara. In zares pravi eden prvih modernih sociologov, Gumplowicz (»Wage«, 1908, 9, str. 201): »Smotre moremo določiti z ozirom na celoto — a namen celote nam je neznan. Tako lahko določimo na socialnem polju smoter vsake državne naprave, a določitev državnega namena stavlja že večje težave. Da ga dobimo, se moramo zateči k neki fiktivni celoti, v kateri tvori država en del. Misliti si moramo, da je država del človeštva, in tako dobimo njen namen v koristi, ki jo ima za človeštvo. Toda namena človeštva nam že nikakor ni možno določiti. Ako pa namena celote ne moremo doznati, potem pa zgubi smotrna določitev dela zase vsako pametno podlago — da, nič drugega ni kot prevara. Ker če nima celota smotra, je nezmiselno, da govorimo o smotru dela . . .«

---

[1] Viri: Jos. Apih: »Slovenci in 1848. leto«. 1888. — Dr. Dragotin Lončar: »Politično življenje Slovencev«. 1906. — Rimski Katolik. 1893, 1894. V. Marinko: »Po desetih letih«. 1905. (»Zora« X. Spominska knjiga »Danice«). — Jakob Kemenina i. dr.: Akad. tehn. društvo »Triglav«. Njegov razvoj in zgodovina tekom 30 let. 1906. — Dijaški Almanah. 1907/8. — »Zora«. 1907/8.

Dosledno potem tudi zaključuje svoj članek, ko pravi: »In najsi je korist človeškega mišljenjskega obzorja še tako velika, ostanejo vendarle vsi iz njega izvirajoči človeški in socialni smotri le prazni duševni stvori, dokler jih človek ne more organično podrediti najvišjemu namenu, namenu sveta, in jih uvrsti med zahteve, ki jih lahko ta hoče. Tega pa človek ne more. Saj ne bo mogel človeški um nikdar doumeti zmisla večnega nastajanja in izginjanja in nikdar si razjasniti sveta. In vsled te nedoumljivosti svetovega namena ne preostaja človeku nič drugega kakor resignacija, da se zadovolji in vda nujnim življenjskim potrebam ter skuša življenje kar najbolje olepšati in pametno uživati.« (Str. 207.)

Tako ta moderni sociolog. Metafizično vprašanje o namenu razvoja človeštva in narodov je torej najvitalnejše socialno vprašanje. Če nima namena človeštvo, nima zmisla tudi narod; če celota ne, tudi poedinec ne . . . Kaj torej? Sreča? Prevara, ironija — resignacija. In kultura, napredek? Čemu i to, če vse skupaj nima pravega zmisla?

To so misli, ki jim ne ubeži nihče, tudi ne tisti, ki mu je narodova sreča istovetna z lastno srečo. Ni li vse delo za »narod« sama prevara, ki ji prejalislej neizogibno sledi bridko spoznanje, resignacija?

Kako misli in je mislila o tem slovenska inteligenca, slovensko dijaštvo? Vpliv razumništva na razvoj naroda je gotovo dejstvo. Zato pa je tudi važno vprašanje, kakšna je današnja svetna inteligenca, kakšne njene misli, načrti in stremljenja, kakšno zlasti slovensko dijaštvo kot naraščaj inteligence, važno pa tudi, kakšna ostaneta še v bodoče.

Poglejmo v ta namen najprej poedine kulturne stopinje slovenskega naroda izza l. 1848.

Pogled čez celo razvojno dobo izza l. 1848. nam odkriva dvoje pomenljivih razhodišč. Z l. 1890. se prične prvo in drugo z l. 1907. Od l. 1848. dalje je doba bolj zunanje revolucije, od l. 1890. dalje nastopa notranja (duševna) revolucija in od l. 1907. (volitve po načelu splošne in enake volivne pravice) izravnanje nasprotij.

V prvi dobi izza l. 1848.—1890. prevladujeta v slovenski kulturni zgodovini dve ideji: narodnostna in svobodna. Ideali slovenske inteligence (»naroda« še ne) so zlasti v prvi polovici do l. 1870. »Zedinjena Slovenija«, združeno Slovanstvo, posebno pa združenje Jugoslovanov. Pozna se še vpliv iz prejšnje dobe ilirizma in romantike.

Narodni program poudarja posebno gorko pravice slovenskega jezika v uradih in šolstvu. Boj za narodno neodvisnost je središče narodnega dela. Brez zavestne narodne osebnosti seveda to ni mogoče. Zato je treba najprej ločiti duhove v narodnostnem pogledu. Ali »Slovenec«, ali »nemškutar«, to je deviza. Inteligenca bodi torej najprej sama narodno zavedna, potem šele širi zavest dalje med ljudstvo samo, med — »narod«. Nujno je, da se osnujejo v ta namen potrebna središča za politično in nepolitično narodno delo.

Tako imamo sprva, posebno v vseučiliških mestih Dunaj in Gradec, društvi »Slovenija« z obema tendencama. Čimbolj se širi narodna zavest, tem več takih središč se pojavlja:

»Ljubljansko slovensko društvo«, »Slov. društvo« (Celovec), »Slavjansko društvo« (Trst), »Slavjansko bralno društvo« (Gorica). Večjim krajem slede manjši, zlasti mala mesta in trgi, ki zasnujejo »bralna društva«, »čitalnice«. V zabavi in veselicah je njihov glavni namen in pomen. Posebno proti koncu dobe opažamo, kako se seli v društva razveseljavni značaj in trenotno navdušenje. Za probujo narodne samozavesti med narodom služijo po češkem zgledu tabori. Na njih se govori in glasuje za zedinjeno Slovenijo in za narodno enakopravnost v šoli in uradih, razpravlja pa se tudi o gospodarskih stvareh z ozirom na potrebe dotičnega kraja, kjer se ravno vrši tabor. Demokratičen pojav.

Dvoje smeri s svojskimi idejami kaže gibanje med slovensko inteligenco. Od Dunaja proti jugu prihaja vseslovanska, vseslovenska in svobodna misel, od hrvaške strani pa jugoslovanska.

S socialnega vidika je vse narodno gibanje od zgoraj doli, torej aristokratičnega značaja, prihajajoče iz krogov inteligence, ki čuti svojo dolžnost, da razgiblje tudi zavest med preprostim narodom. Inteligenca nastopa v prvih vrstah kot voditeljica, ki si lasti avtoritetno moč. Narod ji sledi ter zaupa brez ugovora. Umevno: saj širni sloji še ne čutijo lastne moči, navdušenje pa ne pozna kritike. Zato uživajo rodoljubi spoštovanje in čast. Stik z ljudstvom je začetkoma iskren, proti l. 1890. se iskrenost že porazgublja, odtujenje duhov postaja vedno občutnejše. Na dan silijo med inteligenco liberalne ideje, ljudstvo samo pa je še versko vdano in konservativno. Slovenski inteligent zgublja pravo in iskrenonarodno navdušenje, vdaja se rad blestečim besedam, je pri veselicah najboljši govornik, ali pa se omejuje na sodelovanje v literaturi in pri časništvu. Tu se nadeja večjega uspeha in tudi večjega vpliva na — javnost. Prevladuje teorija.

Ko se je narodna zavest probudila in so se duhovi ločili v nacionalni smeri, se pojavijo resna življenjska vprašanja in terjajo odgovora in rešitve.

Liberalne ideje so si v dobi narodnega navdušenja na tihem osvojile srca večine inteligence, zlasti one, ki je bila v najožjem stiku z drugorodno: na Dunaju in posebno še v Pragi. Po leposlovju in časopisju je zanesla nove misli med sorodne kroge v domovini. Čitalnice in bralna društva kot zbirališča malomestne inteligence postanejo naenkrat torišča liberalne misli. Iz njih pa pot med preprosto ljudstvo ni posebno težka.

Z intenzivnostjo narašča problem: ali za novo strujo ali proti njej in s tradicijami naprej. V razvoju se pokaže napetost in kupičenje: treba nove ločitve duhov.

Karakteristično za dobo od l. 1848.—1890. je gotovo dejstvo, da se pojavi prva diferenciacija: ali »Slovenec« ali »nemškutar«. Ker daje značaj celi dobi narodno probujenje in navdušenje, cvete zlasti živahno pesništvo (Koseski!). Manjka ji le enotnosti, koncentracije, organizacije: ta temelji v razmerah samih. Vse delo trpi na hibi, ker ni razdeljeno po enotnem načrtu in z jasnimi smotri.

Slovenski inteligent je narodni buditelj, politični voditelj, govornik pri veselicah, pesnik in prozaist, naposled še ekonom v teoriji, malone vse obenem in zato pravi »rodoljub«. »Slovenski narod« — to je inteligenca, pravo slovensko ljudstvo kot celota še nima zmisla za sodelovanje. Aristokratična doba!

Vodstvo je v skupnih rokah: svetna inteligenca in duhovščina se skupno borita, vendar pa prevladuje lajiški del. V drugi polovici se pojavljajo že znaki razdora. Boj med »mladimi« in »starimi«: napredna in svobodomiselna struja ter konservativno-verska.

To je čas »narodne sloge«. »Vse za vero, cesarja in domovino« je pravec pri delu. Iniciativa prihaja od periferije. Doba idealizma in optimizma.

Okrog l. 1890. se pripravlja nekaj novega. Narodna misel je opravila svojo nalogo. »Narodnemu vprašanju« je treba globljega temelja, prostornejših meja, širšega polja delavnosti, treba pa tudi nove metode. Načelno vprašanje in gospodarsko-socialne potrebe silijo na razrešitev. Ves razvoj izza l. 1890. stoji pod vplivom te dvojne notranje krize. Radi glavnih idej lahko označimo to dobo kot versko-gospodarsko-socialno.

Smer ji je pozitivna in negativna. Smoter: ohranitev slovenskega ljudstva (»narod« — »ljudstvo« kot značilna ločitev!) versko čilega in socialno trdnega. Narodno vprašanje je zdaj versko-socialno-gospodarsko. Vsak poedinec bodi versko trden, gospodarsko samsvoj in socialno enakopraven. To so tri osnovne misli »katoliške renesance«. Delo za narod je zaseženo v teh treh smereh. Najlažja pot do namena je v združenju vseh za vse v organizaciji na najširši podlagi. Treba je deliti delo in organizacijo. Tako se pojavijo kmalu druga za drugo razne delne organizacije: verska, gospodarska, izobraževalna t. j. nepolitična. Kot izpopolnitev nepolitične pristopi že v začetku politična organizacija. Celotna organizacija pa sloni na trojnem načelu. Zasnovana je:

1. za vse — demokratična misel;
2. na samopomoči: v veljavi je najpodrobnejše praktično delo;
3. na idealni vezi, ki jo daje krščanski svetovni nazor.

Ta trojni princip po svojem bistvu ne more biti protinaroden. Nasprotno, narodnosti je le po njem zagotovljena nerazrušna podlaga. Prednost novega »narodnega programa« je odločno v tem, da so v njem določeni obrisi in jasni smotri, da posega globoko v zasebno in javno življenje. V njem je izražen praktični narodni univerzalizem. Prednost je tudi v tem, da je docela primeren razmeram modernega življenja, glede duševnega in gospodarskega napredka, kakor tudi v porabljanju pripomočkov. Najvažnejše pa je, da gradi na stoletni tradiciji verskega mišljenja.

Jasno je, da vsega tega preokreta ne more prezreti slovenski inteligent. Že drugič je na razpotju: prej v narodnostnem, sedaj v načelnem oziru. Treba se mu odločiti na to ali ono stran: ali iti svojo dosedanjo pot in nastopiti proti novemu pojavu, ali pa kreniti v novo smer.

In slovenski inteligent je prišel do spoznanja, da se ne strinja z novim tokom, da so mu osnovne misli novega gibanja čisto tuje. Da, po njegovem mnenju celo nevarne obstoju narodne samosvojnosti. Uvidel je, da gredo njegove misli v drugo smer, misli večine versko probujajočega se naroda pa zopet v drugo. Vprašal se je po vzrokih nakratnega odtujenja med seboj in narodom. Odgovoril si je prav lahko, češ, da on ni kriv, nego drugi ... Drugi so mu odtujili dosedaj uslužno ljudstvo. Zjezil se je. Pri tem pa ni zapazil, da se je bil pravzaprav le on spremenil, zelo spremenil — na tujem, ko je bil odtrgan od — domovinske vezi, zapazil ni, da je vkljub mnogim spremembam ljudstvo ostalo vendar še isto: globoko verno kot nekdaj.

Vzgojen v tujem duhu doma in potem še na tujih tleh, prepojen z modernimi, ljudstvu nasprotnimi idejami, si je bil že davno svest, da se mora ljudstvo navzeti njegovih nazorov in na tem temelju se dvigniti z njegovo pomočjo v celoti in delih. Pričakoval in hotel je, da bi ljudstvo sledilo njemu kot narodnemu voditelju. V to vlogo se je tekom štiridesetih let tako zaglobil, da mu niti na misel ni došlo izneverjenje tistega, ki ga je hotel rešiti iz tujih rok. Nedoumljiva mu je bila misel, da bi bilo kdaj možno gibanje iz srede proti periferiji, iz ljudstva proti — inteligenci. V vednem prepričanju, da mora narod za njim, ne pa on med njim in ž njim in zanj kot najboljši prijatelj, prične — boj z »zastarelimi tradicijami«.

Aristokratični duh in protiversko stremljenje inteligenta ter probujena verska zavest vstajajočih ljudskih sil sta v bistvu dva preka pojma. Mogoče je le dvoje: ali da gre inteligenca svojo pot mimo in proti ljudstvu, ali pa to prek nje in priznavajoč vodivni vpliv le tistemu, ki je ž njim po duhu in stremljenju, ki pozna njegove misli in želje prav od blizu in po dolgoletni skušnji.

In tako nam je povsem umljivo dejstvo, da preide v tej dobi vodstvo slovenskega naroda zopet v roke duhovnika, dočim se mora umakniti svetna inteligenca tujih nazorov in tujih stremljenj. »Klerikalno vprašanje« je s tem dovolj psihološko utemeljeno. Istotako je tudi razumljivo, da je poslej naperjena ost boja najprej proti tistemu, ki je povzročil novo gibanje: proti slovenskemu duhovniku, potem pa tudi proti vsakemu in vsemu, kar je z njim v najmanjšem stiku. Da se iz tega mora izcimiti boj za zmago svetovnega naziranja, modernega ali krščanskega, je zahteva logike. Med dvema nasprotnima nazoroma je končno mogoča le ena sama prava odločitev. Načelna odločitev je nujna in razvidna.

Do tega bi bilo prej ali slej gotovo došlo, to izpričujejo najnovejši dogodki v moderni družbi. Da pa je pri nas dospelo do načelne krize tako kmalu in brez posebno »krvavih« dogodkov, je zasluga slovenskega duhovnika, ki je pravočasno opozoril v svojih spisih na pretečo nevarnost in odločitev samo pospešil.

In to je prevažno dejstvo: z dr. Mahničem je načelna sloga med liberalno in katoliško inteligenco poslej nemogoča. Duhovi se vedno bolj ločijo na dve glavni strani: protiversko (»napredne elemente«) in katoliško. Na oni strani velika manjšina slovenskega ljudstva, ki se še ne zaveda, kam vodijo pota protiverske inteligence, na drugi pa večina versko prešinjenega, gospodarsko osamosvojenega ljudstva. Delitev inteligence v katoliško in protiversko, to je prepomemben rezultat te dobe.

Protiverska se odloči in gre dalje svojo pot z vedno mislijo v srcu, da se ljudstvo končno mora na vsak način oprijeti njenih idealov. Nasprotje med inteligenco in duhovščino prehaja vedno bolj na katoliške lajike, ki jim ljudstvo zaupa vodstvo samega sebe. Čim bolj narašča krog lajiške katoliške inteligence, tem manj upanja preostaja svobodomiselni, da dobi v svoje roke vso moč nad »narodom«. V zavisti in egoizmu in ne v ljubezni do naroda temelji boj napredne inteligence proti katoliški inteligenci. Čim manj upanja do zmage, tem večji krik je onih, ki že desetletja hočejo vsiliti vlado svojih nazorov — večini slovenskega naroda.

Kako težavno popušča v svojih docela konservativnih mislih, označuje dovolj jasno boj za — razširjeno volivno pravico. Še vedno je nekdanjih nazorov, da mora gibanje izhajati le od zgoraj doli, nikdar pa ne tudi od spodaj navzgor. Kakor je bila lažja preporoditev ljudstva v verskem zmislu in tem težje prerajanje inteligence, enako je tudi v gospodarsko-socialnem in političnem oziru. Od početka gibanja je stala ali pasivna ob strani, ali pa — in to po večini — ovirala ves preporod ljudstva, ki pa je šlo svojo pot, napredovalo tudi brez liberalne inteligence in malodane samo sestavljalo obširen, res naroden skupen program (»Katoliški shodi«), pregledovalo uspehe in črtalo z veseljem nove smeri bodočega razvoja.

Vsa življenjska vprašanja so obsežena v tem demokratičnem programu. »Nižji sloji« zro po pravici v njem plod svoje agilne in produktivne sile. In tega se tudi zavedajo, ko skupno s svojo inteligenco delajo za izvršitev svojega programa, da delajo res za bodočnost slovenskega naroda.

In program, delo liberalne inteligence? Spreminja se od časa do časa. Kameleonske narave je. Eno stalno svojstvo pa ima: zanikuje vse, kar je ustvarila večina s trudom in polagoma. Piše in govori proti reakciji, a se sama ne more izkopati iz nje. Huduje se nad srednjeveško temo, a sama najbolj potrebuje razsvetljenja in — idej. Koliko plodovitih misli pa je zamislila v tej dobi? Koliko načrtov ustvarila v resnično in splošno dobro? Od vseh strani se glasi le: ne, ne in ne! Še celo njena literatura nosi pečat — zanikanja. Negativna in obstruktivna je tendenca vsega njenega dela, ljudstvo pa sili naprej, da ustvari svoje ideale. In velik dvom se nas polašča, da bi kdaj spoznala ta inteligenca, kako nenaravno je njeno stremljenje, v kako oprečnem razmerju njene misli z mislimi vsega naroda.

V ospredju je torej v tej dobi načelna (v verskem zmislu) ločitev, vzporedno tudi gospodarsko - socialna. To znači razvito versko, gospodarsko, socialno misel. Preokretu na nepolitični strani sledi politična ločitev: dve glavni stranki, tretja je šele v zasnutku. Povsod se kaže delo z gotovim praktičnim smotrom; ustvari se prvi obširen naroden program, zasnuje potrebna podrobna organizacija. Tendenca gibanju je demokratična, izvira iz nastalih domačih razmer v organični zvezi s prejšnjim razvojem na podlagi tradicije. Ta mu jamči uspehe in trajno vrednost. Dasi iz sredine domačih razmer, vendar ne izide sunek neposredno od ljudstva samega, pač pa iz duhovščine, ki je od nekdaj z ljudstvom v neposrednem stiku. Gibanje ima torej izredno smer od periferije proti središču, od zgoraj doli. Vodi ga narodni inteligent — duhovnik, ki riše pot novemu razvoju v teoriji in praksi, literaturi in socialnem polju. Zanimanje za verska, socialna, gospodarska vprašanja narašča. Pomanjkanje sposobnih moči sili, da odločujejo le poedini najinteligentnejši, v večini duhovniki. Narašča polagoma tudi krog inteligence. Splošen razvoj kaže dve glavni smeri: ena gre v versko-gospodarskem-socialnem, druga v liberalno-naprednem duhu. Na političnih tleh pomeni to dvoje glavnih strank, napoveduje oziroma poraja se tretja, socialistična. Akcentuiranje prehaja najprej z liberalno-napredne na versko-gospodarsko-socialno, potem od verske na gospodarsko in kakor pričajo znaki najnovejšega razvoja, se nagiblje poudarek na socialno misel. Glavni znak dobe izza l. 1890. je **realizem.**

In po l. 1907., t. j. po vpeljani splošni in enaki volivni pravici? Kake znake ima sedanjost?

Ljudske sile so razgibane v versko, gospodarsko in socialno organizatoričnem oziru. V ospredju sta gospodarski in socialni problem. Ljudske sile se **zavedajo** svoje moči, posegajo že samotvorno v vsa vprašanja, ki zanimajo sodobno moderno družbo. Iniciativa prihaja že kar neposredno iz pravih ljudskih mas. To znači agilnost celote, koncentracijo sil v središču s tendenco proti periferiji. Porajajo se stanovske organizacije. Znak torej, ki kaže, da gre razvoj svojo naravno pot. Uresničuje se reakcija na liberalne principe, ki so drobili obstoječe, osamili slabejše, ne da bi zidali v boljši smeri, družili drobce v nove stvore: liberalizem se umika socializmu. Socialna in gospodarska vprašanja vtiskajo smer in znak prihodnjega razvoja. Narodni in verski problem nikakor še ni docela rešen, pač pa precej pojašnjen in zato je prav umljivo nagibanje splošnega zanimanja h gospodarskemu in socialnemu vprašanju, ki sta še negotovi in nejasni količini pri nas Slovencih in drugod.

Negotovost pa je vir razmišljanju, refleksiji. To znači silo hrepenenja po gotovosti in stalnosti. In ni se nam čuditi, če se polašča modernega človeka, razglabljajočega o težkih življenjskih problemih, dvom in skepsa, resignacija in pesimizem. Duh mu klone pod težo mnogovrstnih ugank, srce pa hrepeni in hrepeni po gotovosti in umirjenju. Le zrel in močan duh se razbere in zave, da mora biti gotova meja — labilnosti. Pri vsestransko razvitih razmerah in križajočih se koristih poedincev in družabnih celot so taki pojavi nujen rezultat razvoja, psihološko docela umljivi.

Je-li to znak dozorelosti, ko hočejo množice uživati sad svojega truda? Ali pa je to le hrepenenje po višjem in globokejšem? Zdi se nam, da ljudstvo hoče razrešitve notranjih, duševnih potreb, ki so še silnejše nego materialno vprašanje. Da, hrepenenje ljudstva po obili in tečni hrani, ki blaži in teši in kaže pot v neskončne daljave, to hrepenenje je od dne do dne silnejše. Ljudstvo zahteva, da se mu odpro duševni zakladi, ker mu dosedanja hrana nikakor ne zadošča niti po količini, niti po vsebini. Došel je čas, ko vse jasno priča, da je naš razvoj skoro na višku, ko se mora razvoj nekako ponotranjiti, nasprotja zravnati. Ali nismo danes pred vprašanjem: tuja ali domača kultura, nemška ali slovanska? Nili to isto kot vprašanje po slovenskem vseučilišču? Kdor bi to tajil, bi tajil ves naš dosedanji kulturni razvoj, ki nujno hoče duševnega središča. Kulturna razrešitev je postulat sedanjosti in bodočnosti!

In bolj kot kdaj prej stoji slovenska inteligenca na razpotju: ali naprej z dosedanjim, zgodovinsko utemeljenim razvojem, z ljudstvom in v njegovem duhu, ali pa zopet mimo in proti potrebam — ljudstva. Spernere vulgus —? Prva pot je v tradiciji ljudstva. Nasprotna smer pelje navidez navzgor, res pa — navzdol. Ves razvoj zahteva poglobitve, peripetije in odpočitka: miru pa zahteva najprej naporno znanstveno delo. Resnega znanstvenega dela hoče — sedanja in prihodnja doba.

Ako razume slovenski inteligent smer kulturnega razvoja, bo gotovo tudi našel pravo pot iz razpotnih neprilik. V njegovi roki je razrešitev, dali se izravnajo nasprotja, v njegovi roki tudi veličina slovenskega naroda. Ako spozna slovenski inteligent smer razvoja in se postavi v prve vrste kot požrtvovalni vzgojitelj in pravi duševni voditelj razgibanih sil, si je lahko v svesti, da mu resnično vodstvo slovenskega naroda nikdar ne odide.

Najsi bo zanaprej razvoj kakršenkoli, to je gotovo, da se bo gibal vedno okrog treh vprašanj: okrog versko-umskega, narodnostnega in gospodarsko-socialnega. Mogoča je in lahka negacija tega ali onega, zatreti pa se ne da ne to in ne ono, ker so vsa v organični medsebojni zvezi.

Duša in telo kot enota tvorita šele človeka, sicer pa dvoje nasprotij, enako tudi versko in gospodarsko-socialno vprašanje — moč narodne celote. Izločitev enega pomeni razpad — celote. Lepa harmonija med vsemi tremi vprašanji je pogoj narodni veličini.

Kaj pravi na to slovensko razumništvo? Kakor vse kaže, je danes večina — proti tradiciji ljudstva in za svojo. Kdo se vda in krene na drugo pot? Ali napoči trenutek, ko bo ljudstvo in inteligenca eno? To je prevažno vprašanje, ker ljudstvo brez inteligence ne pomeni veliko, inteligenca brez ljudstva — nič. Kaj torej? Slika te dobe je: Naglašuje se gospodarsko in socialno vprašanje. Naglas je zdaj na prvem, pomika pa se vidno na — socialno polje. Na političnih tleh pomeni to: porajanje gospodarsko-socialnih strank in okrepljenje socialistične stranke. Liberalne stranke se umikajo socialni demokraciji drugod, isti pojav pri nas: liberalci snubijo socialiste in le z njih pomočjo se morejo še vzdržati tuintam. Pripravlja se torej socialna razrešitev na eni strani, na drugi pa kulturna. Psihološka analiza kaže: nagibanje h kritiki, skepsi in pesimizmu.

(Dalje.)

Pohlinov molitvenik.

L. Pintar, skriptor c. kr. štud. knjižnice (Ljubljana).

V zadnji številki tega obzornika sem na 134. strani čital opombo, ki se tudi mene tiče, ki jo pa moram resnici na ljubo in slovstvenim našim zgodovinarjem in drugim literarnim raziskovavcem na vednost popraviti. Lahko si je misliti, da sem v naglici nekoliko površno pogledal v kataloge, ali pa, da sem iskal teh redkih »bukuvz« ali samo pod značnico »Pohlin« ali pod »Marcus«, pod katero je zabeležena večina pri nas ohranjenih Pohlinovih del, ne pa tudi pod značnico »Bukuvze« (NB. knjižica je brez avtorjevega imena izišla anonymno) in sem potem gospodu Rebolu na njegovo vprašanje odgovoril kar na naglo, da Pohlinovega molitvenika naša knjižnica sploh nima. Žal!

Čudno bi pa le bilo, če bi naša knjižnica ne imela knjige, ki jo ima Šafařik natančno zabeleženo, ko vendar vemo, da je Čopov prispevek za Šafařikovo slovstveno zgodovino izdelan in dogotovljen prav po materijalu, ki je zbran v ljubljanski knjižnici. Ko sem torej čital opombo, da naša knjižnica omenjene knjižice nima, sem stvar še enkrat natančneje preiskal ter našel, da je pri nas res ohranjena ravno 8. izdaja Pohlinovega molitvenika iz leta 1787., ki jo ima navedeno Šafařik. Ta knjižnica pod signaturo 13113 II. *Cg* ima naslov: Molituvne bukuvze, v' katireh se najdejo Juterne inu Vezherne: per S. Mashi, per Spovdi inu S. Obhailu prov lepe molituvze koker tudi usesorte officiumi inu druge Molitve k' Boſhjem Svetnikam. K' osmemu malu med ludy dane v' Lublani, 1787. Cum licentia Superiorum. So na prudej per Lovrenzu Bernbaharju meiſtn. Buqvaveſzu pod Tranzho. 12^0, 283 (+ 5) str.

Za zgled pohlinščine tega molitvenika naj navedem par stavkov: »Puſti nam Gospud! prosemo pomuzh tvoje mozhy skus proshno S. Ahza inu njegoveh tovarshov potolaſhen, k' nuzu pridti, de nasha Kraynska duſhêla pred hudemi sovraſhnekami inu pred usemi ſlęgami, katiri nji naprejſtoję. obvaruvana oſtane« (198); »Imę tęga Gospuda ima blogerrezhenu biti« (237); Perwejſhalshe teh uwogeh« (184) itd. — Neka posebnost v Pohlinovem molitveniku so pa štirje »officiumi«, namreč: 1. officium od prezhiſtega spozhetja B. M. Marie divize (85—100) z lauretanskimi litanijami (100—105), 2. officium S. Joſhefa (106—114) z litanijami S. Joſhefa (114—123), 3. officium ſhaloſtne matere Boſh. (124—133) z litanijami od ſhaloſtne m. b. (134—145) in 4. officium S. Janneſa Nepomucena (174—182) z litanijami S. Janneſa Nepom. (182—193). Najzanimivejši se mi zdi prvi in zadnji officium, v prvem pa pesem »k' treti«:

Zheshena skryna te sprave,
Salomonov tron se ti ta prave:
Tęh nebęs prezhudna maverza
Maria! prelepa roſheza.
Germ Moiſesov se videjozha,
Shiba Aarona se zvedozha:
Gedeona zhudna koſheza:
Od Boga ſaperte urateza.
Sat Samsonov bosh imęnvana,
Sa Mater Bogu Synu dana.

Druge tukaj naštete Marijine naslove bi človek še razumel, sedmega verza o »Gedeonovi čudni kožici« pa ne »izgruntam«, sem vse premalo znajden v biblijski mistiki.[1] — Interesantni so tudi naslovi S. Janeza Nepomučana v njega litanijah: »Svitla luzh te Pragarske Zirkve« (184), — »Zhudadelnek Bojemske ſemle, Shlahtn shaz fe velike zirkve v' Pragŭ« (188).

---

[1] Ta naslov Marijin se nanaša na Bukve Sodnikov, VI., 37—40: »Gedeon je rekel Bogu: Ako hočeš rešiti Izrael po moji roki, kakor si govoril, bom razprostrl runo (kožušček) na gumno (pod milim nebom): ako bo rosa samo na runu, po vsi zemlji pa suho, bom iz tega spoznal, da hočeš po moji roki, kakor si govoril, rešiti Izrael« in pa na 72. psalm (prerokba o kraljestvu Kristusovem), v. 6: »Spustil se bo doli, kakor dež na runo, kakor kaplje, ki zemljo porose in povlažijo.« — Razlaga cerkvenih očetov: Čudežno bo prišel Mesija, kakor je čudežno padla rosa na Gedeonovo runo. Runo: Marija = rosa: Kristus. *A. U.*

Za 283. zaznamovano stranjo sledi še pet nezaznamovanih (neštetih) strani, na katerih je natisnjen »Listrom useh molituvz, katire se v' teh bukuvzah najdejo«. — Listrom (to je zaznamek, kazalo, index) se po mojem mnenju ne razlagaj iz madjarske oblike »lajstrom«, kakor bi se utegnila razumeti opomba na 321. strani lanskega letnika te revije. (Primeri: pajtás, kamerad = pajdaš). Res da pater Marko v svojem Glossarium slavicum (str. 50) primerja Listrom z ogrskim Lajstrom, vrhutega pa še izvaja oba izraza iz grškega λίστρον, pa ni pomislil, da se temu razlaganju upira že pomen besed, kajti λίστρον je orodje za izravnavanje in planiranje, neko ploščílo ali gladílo, listrom pa bodi kazalo ali zaznamek vsebine (index). Drugič se pa taki razlagi upira tudi naglas, kajti isti pater Marko je v drugem svojem delu »Tu malu besedishe« navedel to besedo z naglasnim znamenjem »Listróm«. Ta naglas na drugem slogu bo tudi pravi. Če bi Pohlin na tem mestu izraza ne bil opremil z naglasnim znamenjem, bi se dalo sumiti, da je proizvod njegovega kova, češ, da je listmarneku podobno skrpan iz »list« + »rom« (der Rahm = Rahmen), kajti on je bil tudi takih krparij zmožen. Toda s tako sumnjo bi mu delali krivico, ker beseda je tudi pri drugih ohranjena n. pr. v Teržaških molitounih bukvah Mareninghovega tiska iz leta 1827. (str. 300), pa v pravilni obliki listrón. Razlagati pa kaže to besedo naravnost iz romanščine. Tu je pač poddružna oblika od »lista« (kazalo, das Verzeichnis) namreč »listra« podaljšana z augmentativnim sufiksom *-óne (-ón).* Primeri »listón« (Boerio 312, Pirona 237). — Tudi halištra bi jaz ne razlagal iz prostega »regišter« z metatezo v »gerišter«, z dissimilacijo prvega *r* v *l* (gelišter) in z izprevržbo vokala *e* v *a* »zaradi lažje izgovarjave«(?), da dobim »gališter« (zdi se mi to dokaj prekomplicirano), ampak bi rajši dejal, da je »hališter« zdrgnjen iz In*halt*sreg*ister;* če se pa enkrat najde tudi oblika »gališter«, tedaj bi se dal začetni *g* tolmačiti iz *h* prav tako, kakor n. pr. v »*g*olt« (= stoj!), rajt*g*uzen, *G*utman (der Hutmann, čuvaj). Druga možna razlaga je še bolj problematična, češ, da je, če vzamemo allistare = listare, mogoča poleg listra tudi allistra, kar bi poleg menjave spola (!) s protetičnim *g* dalo morda gališter. Glede proteze *g* ali *h* primerimo zapadni gajsati gajsnati (Pl. 206) poleg vzhodnega ajsati ajsnati (Pl. 2), gašar'ca poleg aščerica, galun (Alaun), dialektni gun' (= uni, ille), štajerski hajžer iz aser (žep, aržet) in slovenski *h*abat poleg srbskega apta (Attich). — Sicer pa ostane »hališter« še in suspenso.

Na 135. strani letošnjega letnika te revije se s Pohlinovim molitvenikom primerja Teržaški Marenighovega tiska iz leta 1827. Mislim, da po pravici. Samo nad spovednikom bi se jaz spoznavavcu na ljubo celo navzlic dandanašnji rabi ne spotikal. *Že* stara slovenščina ima za »confessor« исповѣдьникъ. Modrušanin ima v svojem misalu n. pr. »Na dn stgo Lodovika bsku ispovd«, a Kožičić »Na stgo Lodovika bskpa i ispka«; oboje je čitati: »Na dan svetago Lodovika biskupa i ispovêdnika«. Tudi Trubar ima v kolendru dosledno obliko »ſpouidnik«. Nikar torej pri razločevanju od mučenika (martyr) ne odklanjajmo izpovednika za confessor, če hočemo zaznamovati »svetca, koji je u vrijeme progonstva ispovijedao vjeru hrišćansku, ali ni bio mučen«. (Akadem. Rječnik, III., 947.) — Žalibog, da se je moral *že* za Pohlina ispovêdnik, dasi star in častitljiv, umikati spoznavavcu menda spovedniku v spovednici (Beichtvater) na ljubo. V litanijah ima na str. 150 sam Pohlin *že*: »Usi SS. Shkofi inu Spoſnuvavzi«.

Če pa *že* primerjamo Teržaški molitvenik s p. Markovim, tedaj ne smemo prezreti Gutsmannovih »molitounih bukviz«, ki so prvič izišle »v' Zelouzi per Shoterju 1788, drugizh vtisjene per J. Leonu stamparju v' Zelouzi 1830«. Tu treba opomniti, da Simoničeva bibliografija na 54. strani napačno navaja izdajo iz l. 1844. za drugi in izdajo iz l. 1849. za tretji natis, ker so molitoune bukvize« iz l. 1830. same *že* drugi natis Gutsmannovega molitvenika, kar je na naslovnem listu izrecno povedano (»drugizh vtisjene«). Sicer pa ni prav verjetno, da bi bil Gutsmannu pri sestavi »molitounih bukviz« služil *že* p. Markov molitvenik kot original, prej bi se dalo sumiti, da sta obadva imela pred seboj kako nemško predlogo, morda oba isto v različnih izdajah. Jaz nimam veliko zaupanja v samostojnost teh izdelkov. Kdor imaš čas in priliko, primerjaj morda v tem smislu n. pr. Gebetbuch, Morgen- und Abend- wie auch vor und nach der Beichte und Communion, Wien (Trattner) 1775, ali še kako starejšo izdajo.

Isto omahovanje med spovednikom in spoznavavcem kakor pri Pohlinu se pa nahaja tudi v Gutsmannovih molitounih bukvizah. V litaniji od vseh svetnikov na 65. kakor tudi v litaniji za bounike na 126. strani beremo: »Vſi ſveti Şhkofi inu Şposnuvavzi«, a v litaniji »sa duſhe v' hizah« (str. 113): »Vſi ſveti Şhkofi inu Şpovedniki« — in pravtako tudi v drugi izdaji iz l. 1830. — Spomina vredna je tudi ta posebnost, da se nahaja pri Gutsmannu kakor pri Trubarju singular »litania« soglasno s staroslovenskim singularom литаниꙗ in z grškim *λιτανεία*. Pod kakim vplivom je nastopil plural »litanije«? — In če že omenjam posebnosti, ki so mi pri površnem pregledu knjižice vzbudile pozornost, ne smem zamolčati. Gutsmannovega *j* za *g*. — »Drujc« za drugec (drugi roj) nam je že znan, »breje« za brege že tudi poznamo iz narodne pesmi o Ravbarju:

»Pravi Ravbarju Andreje:
Voda sega že čez breje.«

Pri Gutsmannu pa imamo za Pohlinov: »Mi uwogi greshniki!« čitanico »Mi boji grieſhniki!« (str. 49). Drujeh duſh = drugih duš (str. 74). Enako tudi: »Nam pomai premagati« (hilf uns überwinden) — pomagaj, pomagi, pomaji, pomai (str. 74, 77, 79, 81) itd. Iz domačega narečja poznam samo *jg* za *gg*: ubog, rod. ubojga (= ubogega); nag, do najga sleči.

Toda dovolj! Pustimo nekaj pravim raziskovavcem jezika posameznih slovstvenikov! Moj namen je bil samo popraviti, kar sem v naglici in površnosti zagrešil, pa onim, ki se za to zanimajo, povedati, da je vsaj osmi natis Pohlinovega molitvenika še ohranjen.

◆

Samomor.

Poroča dr. A. Ušeničnik.

Le o življenju na zemlji govori filozofija modernega človeka in vender še nikdar ni bilo toliko samomorov, kakor se jih dogaja sedaj v moderni družbi. Samomor ni več poedin pojav, ki bi se moral z njimi baviti psihiater ali kvečjemu psiholog, marveč je socialen pojav, »eine soziale Massenerscheinung«, kakor pravijo sociologi, ki že resno razmišljajo, kje bi tičali skupni, družabni, socialni vzroki temu žalostnemu pojavu. Zadnja leta je izšla cela vrsta študij o samomoru, ki vse preučujejo samomor tudi v socialnem pogledu. Dr. H. Rost (Der Selbstmord als sozialstatistische Ercheinung, Köln 1905) je zbral statistični material o samomoru ter ga je uredil po treh ločilnih momentih: subjektivnih, objektivnih in socialnih.

Zadnjih 20 let si je v Evropi nad en milijon ljudi s samomorom končalo življenje. Nemško-francoska vojna je pomorila 40.000 Nemcev, samomor jih je končal od leta 1881—1903 šestkrat toliko, namreč blizu 245.000. Med subjektivnimi ločilnimi momenti navaja dr. Rost najprej spol. Masaryk pravi, da se umori vsaj trikrat toliko moških kakor žensk. Na Nemškem je razmerje 4 : 1. Glede na starost se jih umori največ od 21.—30. leta, t. j. 20%, več pa v mestih kakor na deželi. Od 11.—20. leta pride na mesta 10%, na deželo 5%. Zadnji čas so se začeli množiti tudi samomori otrok. Zlasti na Francoskem strašno narašča število samomorov otrok. Glede na družinski moment omenja dr. Rost, da je največ samomorov izvun zakona. Zlasti je razbrzdani seksualni nagon s svojimi zablodami in boleznimi kriv premnogih samomorov. Po mestih se med ženskami umori največ deklet, ki žive izvun družine ter se vdajo premamam velikomestnega življenja. Še večje pa je število samomorov pri zakonsko ločenih. V konkubinatu se umori, kakor je dognal Masaryk, trikrat toliko žensk kakor moških. Če se ozremo na veroizpoved, kaže statistika, da je najmanjše število samomorov med katoličani. Na Bavarskem, je izračunil dr. Rost, pride od l. 1878—1900 na protestante 21·8, na jude 20·0, a na katoličane le 9·5% samomorov. Nagibe je statistično težko določiti. Splošni nagibi samomorov so: duševni boji, telesno trpljenje, strasti. Statistično je dobil dr. Rost za l. 1881—1900 na Bavarskem te številke: duševne bolezni 35·6%, naveličanje življenja 5·8, razuzdanost 6·2, žalost 9·1, strah in kes 8·9, prepiri 3·5, tetesno trpljenje 7·7, neznani vzroki 17·6. Prof. Heller v Kielu je skušal na 300 samomorilcih patološko-anatomsko dognati, ali se more reči, da so bili odgovorni za svoje dejanje, ali ne. Našel je, da se jih je umorilo pri zavesti 39%, komaj pri zavesti 43%, malo pri zavesti 18%. 43%, morda celo 61% je bilo torej takih, da se jim samomor naravnost ne more lehko šteti v zlo. Med strastmi sta največ samomorov kriva Venus in Bacchus. Rehfisch pravi: »Največkrat je vir bede alkohol in največ samomorov je kriv alkohol.« Vpoštevati moramo namreč, da je pri 35% samomorov radi duševnih bolezni zopet največji krivec posredno alkohol. Na Francoskem je razmerje med naraščanjem alkoholizma in samomori tako le:

Prišlo je	na poedinca litrov alkohola	na milijon ljudi samomorov
1830	1·12	45
1850	1·46	100
1860	2·27	111
1870	2·32	111
1880	3·64	179
1885	3·85	203

Na Norveškem pa pod vplivom zmernostnega gibanja

je prišlo	na poedinca litrov alkohola	na milijon ljudi samomorov
1831—1840	8·0	103
1850—1854	3·2	107
1860—1864	2·2	86
1871—1875	2·8	70
1881—1885	1·7	67
1886—1890	1·5	66

Med objektivnimi momenti (načini samomora, letni časi) nas zanima čas. Največ samomorov se izvrši poleti in pomladi, v mesecih maj, juni, juli 31·6, v mesecih december, januar, februar 19·4. Masaryk sodi, da je pripisovati to razmerje vplivu vročine, in res se v vročih mesecih pomnoži tudi število samomorov radi duševnih bolezni.

Kot socialno ločilni moment navaja dr. Rost poklic. Največ samomorov je relativno med vojaki, trgovci in uradniki.

Če vse povzamemo, se nam pokaže dvoje: 1. število samomorov vedno bolj narašča; 2. so neki vplivi, vsled katerih je število samomorov za gotove vrste nekako svojsko. Drug pojav izraža dejstvo, da je volja sicer svobodna, da pa vendar ni absolutna. Razni nagibi in vplivi delujejo na voljo ter se izkušajo uveljaviti. Tako je mogoče v gotovih razmerah z neko verjetnostjo ugeniti in presoditi, kaj bo kdo storil. Ta verjetnost se izraža tudi v specifičnih statističnih številkah. Mnogo pomenljivejši pa je prvi pojav, ki dokazuje, da morajo biti neki splošni socialni vplivi, ki pehajo moderno človeštvo v samomor. Če se vglobimo v številke in njih razmerje, se nam odkrijejo kot bližnji vzroki samomorov alkoholizem, seksualni ekscesi, sploh neizmerna slà po uživanju in odtod izvirajoče prenasičenje, gnus in stud nad življenjem. Zadnji vzrok pa mora biti tisto, kar je tako potenciralo slò, in to je poleg moderne hiperkulture — nevera. »Svobodna Misel« sicer pravi: »Mi ne vidimo v ateizmu nikakega vzroka za samomor; nasprotno človek, ki ne veruje v življenje po smrti, tem bolj ljubi življenje na zemlji in hoče ustvariti tu nebesa.« A prav to je vzrok samomorov. Ljubezen do življenja brez vere v posmrtnost se izprevrže naravno v slò, v poželjivo hlepenje po uživanju — Nemci pravijo jako dobro »Genußsucht« —; če ne more utešiti sle, se rodi prevara, če jo uteši, prenasičenje; v obeh slučajih pa zamrza dò življenja, tu sovraštvo, tam gnus, in tako bolestno razpoloženje za samomor. Kdaj pa se pojavlja v zgodovini samomor kot socialna bolezen? Ko je začelo rimsko cesarstvo versko in nravno propadati, so se začeli množiti tudi samomori. Zadnje dneve poganstva, ko je že skepticizem razjedel vero v posmrtno življenje, je nastala, kakor pravi kulturni zgodovinar Grupp, prava epidemija, ki je gnala ljudi v samomor (Selbstmordseuche). Kakor hitro pa je nastopilo krščanstvo, je epidemija začela giniti. V človeku srednjega veka, ki je imel jasen in zadovoljiv nazor o življenju, ozarjen z vero v posmrtno življenje, niti ni moglo nastati tako bolestno razpoloženje. Masaryk to odkrito priznava. Tedaj je bil samomor le redek, izjemen slučaj. Moderni človek pa zopet izgublja trdna tla, skepticizem mu je omajal podlage krščanskega svetovnega nazora — in zopet se množe samomori; kakor nikdar prej postaja samomor velika socialna epidemija. Zopet Masaryk to odkrito priznava (Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung, 85): »Moderno polovičarstvo, moderna negotovost brez držaja in opore je dejansko nevera (Irreligiosität), in tako sledi, da je pravi vir moderne samomorne bolezni nevera naše dobe. Če ima človek harmoničen verski svetovni nazor, mu življenje nikdar ni neznosno, tudi Jobovo življenje ne. Če pa nima religioznosti, mu v prvem sunku postane neznosno. Vsi, ki so globlje preučevali samomorski pojav in mu izkušali priti do dna, Kaspar, Blanc, Lisle, Winslow, Brierre de Boismont, Wagner, Morselli, Oesterlen, Hausner, skratka statističarji in zdravniki, so zvečine spoznali, da je nevera resnični vzrok modernemu samomorskemu razpoloženju. Zlasti zanimive in poučne so Wagnerjeve studije. Ta vestni preiskovavec se je le težka odločil, da prizna v tej stvari vpliv religije in veroizpovedi; toda statistični material ga je prisilil do prepričanja, da spadata religija in konfesija med tiste činitelje, katerih vpliv na samomorno razpoloženje je najočitnejši.«

Nove knjige.

Dr. Jos. Gruden: **Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije.** Založila »Leonova družba«. V Ljubljani 1908. 8^{0}. 146 str.

Lep velikonočni dar nam je dala letos »Leonova družba«. Knjiga, ki jo je napisal marljivi raziskovavec naše slovenske zgodovine, prof. dr. Gruden, je vesel pojav in vesel obet. Kdorkoli je poklican tolmačiti dandanes nasproti nečuvenim klevetam strastnih nasprotnikov kulturni pomen katoliške Cerkve za obstoj in razvoj narodov, ta pač bridko pogreša temeljitega in objektivno pisanega dela iz časa reformacije in protireformacije. To dobo poznamo izvečine le iz Dimitza, ki pa mu je vodila pero neprikrita mržnja do katoličanstva, ki ga ni umel in kot pristen otrok liberalne dobe komaj umeti mogel. Sedaj pa nas navdaja upanje, da je vstal mož, ki bo izpolnil to vrzel, mož voljan, vesten in zmožen podati nam podobo one dobe, tako, kakoršna je bila. Profesor dr. Gruden je že v več študijah pokazal, da neumorno preučuje tedanje razmere, lepa knjiga pa, ki jo je sedaj podaril slovenskemu narodu, je že nekak uvod v ono dobo. Kdor hoče umeti reformacijo, mora poznati najprej razmere pred reformacijo. Zato je dr. Gruden opisal v tej knjigi cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju. Na veliko ozadje splošnih cerkvenih razmer tedanje dobe riše krizo v oglejski patriarhiji, razpad patriarhove države, vpliv bazelskega cerkvenega zbora na razmere v slovenskih pokrajinah, dobo razkola, obnovo edinstva in kot tvorbo vseh tako zamotanih razmer — ustanovitev ljubljanske škofije. Potem nam opisuje versko življenje tedanje dobe, položaj duhovščine in redovništva, stanje šolstva, znanosti in umetnosti. Ko nam končno pokaže nazaj, pot, ki smo jo prehodili, spoznamo, da je bilo XV. stoletje za slovenske pokrajine doba razvoja in napredka v verskem življenju in cerkveni organizaciji. Vendar tuintam opazimo tudi že zlonosne pojave, ki jim je treba le še močnejšega vnanjega vpliva, da provzroče veliko gorje. In tak vpliv je prišel od luteranstva . . . Upamo torej, da nas prof. dr. Gruden zdrav in čvrst povede tudi v dobo reformacije same, v Trubarjevo dobo. Zato smo imenovali to knjigo, ki nam jo je pravkar podal, vesel pojav in vesel obet; lepa in zanimiva sama v sebi, nam obenem kot nekak uvod obeta še zgodovino reformacije.

Kar se tiče vsebine te knjige, naj le še pripomnimo, da je snov skrbno po virih obdelana (knjigi je dodanih tudi 22 strani listih in regest). Seveda bi želeli, da bi nam bil pisatelj toinono še podrobneje naslikal, da bi nam bil n. pr. živeje .opisal cerkvenozadružno življenje tedanje dobe, toda nekoliko pač to še ni mogoče, nekoliko pa nam gotovo poda o drugi priliki. Vnanja oprava knjige je zares elegantna, v čast »Leonovi družbi« in »Katoliški tiskarni«. Knjigo krasi in obenem poočituje vsebino 19 slik in sličic. Stane 5 K. Naroča se pri »Katoliški bukvarni« v Ljubljani. —*k.*

III. slov. katoliški shod. (1906.) — Govori, posveti in sklepi. Uredil dr. Evgen Lampe. Ljubljana 1907. »Katoliška bukvarna.«

Nekoliko zapoznelo je izšlo to poročilo o tretjem slovenskem katoliškem shodu, a ne prepozno. Dogodki sami so še v živem spominu, zato ima v tem oziru knjiga zlasti kulturnohistorični pomen in je namenjena v prvi vrsti zanamstvu. Opisan je ves spored shoda, zabeleženi vsi govori, dodanih tudi več slik govornikov, zborovališča itd. Govori imajo seveda tudi za sedanjost velik pomen. Delovali so najprej in najbolj kot živa beseda, a je v njih toliko lepih misli, da bodo tudi čitani bogatili spoznanje in budili zavest slovenskega ljudstva. Položenih je v te govore tudi mnogo zrn, ki še čakajo prijaznega solnca, da bodo vzklila iz naših tal. Obenem pa so ti govori tolmač za resolucije katoliškega shoda. In resolucije s tolmačem so pravzaprav tisto, kar daje knjigi trajno vrednost ne le v kulturnohistoričnem, ampak v kulturnem oziru sploh. Katoliški shodi so nam zbori, kjer določujemo program za kulturno delo. Vsak shod ima svojo posebno nalogo in tako svoj posebni pomen. Zato so poročila o teh shodih knjige, ki jih mora vsak delavec zopet in zopet čitati, da se vedno bolj vglobi v program, da ga vedno bolj umeje, da ga vedno bolj udejstvuje. (S tega stališča bi nam bilo tudi ljubše, ko bi bila vnanja oblika tretjega poročila bolj priročna, četudi manj elegantna. Tudi kazala pogrešamo.) *A. U.*

Leposlovna knjižnica. VI. Champel-V. Levstik: Mož Simone. Roman. —VII. T. Ševčenko-J. Abram: Hajdamaki (Kobzar II. del). »Katoliška bukvarna« v Ljubljani.

Leposlovna knjižnica lepo napreduje. Champelov roman »Mož Simone« obravnava težki psihološki problem o zakonski ljubezni, ki zajemlje vso moč le iz dolžnosti in iz duše ter se počasi razvije iz strašne čutne apatije tudi čustveno v gorko simpatijo. Simono so omožili z možem, ki ji vsled razmesarjenega obraza vzbuja le stud in v misli, da jo je le vsled egoizma privezal nase, zamrzo in sovraštvo. Polagoma pa spozna, kako jo mož nesebično, resnično ljubi, in ta plemenita ljubezen, ta duševna lepota vzbudi tudi v njej ljubezen, ki se hoče vsa žrtvovati.

Hajdamaki nas vodijo zopet na tužno Ukrajino. Kobzar Ševčenko nam peva o starih časih, ko so se borili Ukrajinci s poslednjimi močmi zoper pane Poljake za »pravico in svobodo«, a niso uspeli in — »Ukrajina je na veke, na veke zasnula«, če se morda kdaj »s Hlodnega jara ogenj nov ne razlije« . . . Poem Hajdamaki

(Abram ga je mojstrsko prevedel) je poln pristne narodne poezije. Seveda žali naš čut Ševčenkova mržnja zoper vse, kar je poljsko in katoliško. Abram v uvodu pojasnuje tedanje razmere, da nas zopet vsaj nekoliko sprijazni, saj »če človek vse premeri, ne zameri.« Prevod je Abram posvetil prijatelju svojemu in ukrajinščine dr. Kreku.

A. U.

Dr. J. Kratochvil, **Záhada Boha ve filosofii antické.** Praga 1908. Str. XIV+188. (»Knihovna Nového Věku«, zv. 2.)

»Vprašanje o Bogu v stari filozofiji« ni nov problem; mnogi so že o njem pisali. Dr. Kratochvil je uporabil uspehe drugih raziskovavcev; a zajemal je tudi iz prvih virov.

Brez posebnega uvoda nas Kratochvil vede k prvim začetkom grške filozofije. Prvi grški filozofi so bili takoimenovani jonski filozofi: Tales, Anaksimander in Anaksimen (ob koncu VI. in v VII. stol. pr. Kr.). Polpesniki polfilozofi še niso govorili s precizno in dosledno terminologijo o najvišjih vzrokih vseh stvari; a še to je ohranjeno le v odlomkih. Zato je težko dognati, kako so pojmovali Boga, prvi vzrok vseh stvari. Jonski filozofi se ujemajo v tem, da imajo materialne principe za prve vzroke vseh stvari; prvemu je prvi princip voda in iz nje naj bi nastale vse stvari, drugemu je nedoločeno *ἄπειρον* praprvina vseh bitij, tretji pa misli, da je vse sestavljeno iz zraka. Vsi torej mislijo, da zadošča materialni vzrok (causa materialis), o najvišji tvorni sili, o prvem tvornem vzroku (causa efficiens) še nimajo pojma. Življenja in duševnih pojavov ne tajé, a posebnega principa za življenje, čutenje in mišljenje tudi ne poznajo. Zato jih navadno prištevajo materialistom. Kratochvil jih pa z Italijanom Contijem (in z O. Willmannom) šteje med hilozoiste (6).

Tudi Ksenofanovo filozofijo o Bogu in svetu je težko označiti. Da je Ksenofan Boga pojmoval kot enovito in neizpremenljivo bitje, o tem ni dvoma. Težje je določiti, kako je pojmoval svet in odnos med Bogom in svetom. Ker po njegovi filozofiji biva le eno, večno in neizpremenljivo, zato bi sledilo, da je izpremenljivi čutni svet le videz in prevara. A Ksenofan v izvajanju te posledice ni bil vselej dosleden. Njegova filozofija o Bogu in svetu tvori prehod med staro jonsko in eleatsko šolo. Jonski filozofi so imeli materijo za edini vzrok stvarstva in reda v stvarstvu. Ksenofan se je pa nagibal v nasprotno skrajnost in trdil (dasi nedosledno), da biva le eno neizpremenljivo bitje, vse drugo da je le videz. Toliko v dopolnilo k str. 8—10.

Naslednji filozofski sistemi so jasneje opisani. Najlepše in najpodrobneje je pisatelj označil Sokrata (52—75), Platona (82—107) in Aristotela (108—156). V poglavju Platonove filozofije pogrešam podrobnejšega in jasnejšega opisa o odnosu Boga do sveta. Platon sicer ni imel jasnega pojma o stvarjenju, vendar se ne sme kar naravnost trditi, da je učil večno materijo (106). Priznaval je neko nedoločeno prasnov, ki ji je pripisoval le nepolno bivanje, polbivanje; morebiti si je pri tem mislil nekaj podobnega kakor izraža sholastična »materia prima«; jasnega pojma o prasnovi ni imel. Tudi izraz »polpanteizem« (106) ni zadosti opravičen. Take izraze je treba previdneje rabiti, da čitateljev ne zapeljejo v napačno mnenje o Platonu.

Aristotelov dokaz za bivanje božje iz gibanja Kratochvil premalo ceni. Dokaz res ni še tako jasno razvit kakor pri sv. Tomažu Akv., a vendar ni tako nepopoln, kakor sodi o njem pisatelj na str. 144.

O stoiški naravni teologiji nam pové mnogo premalo (162). Vsaj toliko bi moral omeniti, da so pojmovali Boga kot nekaj svetu imanentnega, svetovno dušo; njih filozofija o Bogu in svetu se navadno imenuje hilozoizem.

Kratochvilova knjiga se odlikuje po lepem, deloma vznesenem slogu; iz nje veje ljubezen in navdušenje za vedo vseh ved. Češka filozofska literatura more od pisatelja še mnogo pričakovati.

V knjigi je ostalo še mnogo tiskovnih pomot, posebno v grških citatih. Okrajšave v citatih niso dosledne in zato včasih nejasne. Aristotela večinoma citira po izdaji berolinske akademije, kakor je iz citatov razvidno za one, ki to izdajo poznajo; ker je pa knjiga namenjena tudi drugim, zato bi bil pisatelj moral povedati, katero izdajo je rabil.

Dr. C. Sládeček, **Lourdy a jejih vyznam pro naši dobu.** — Olomouc 1908. Str. 58.

Ta »jubilejna razmišljanja« o Lurdu v prvih dveh poglavjih lepo in živo popisujejo pomen lurdskih čudežev v dokaz za bivanje nadnaravnega sveta in za resničnost razodete krščanske religije. Naslednja poglavja so bolj ascetičnega značaja. Knjiga je prav primerna svojemu namenu. *F. G.*

Dr. Guido Rant O. F. M.: **Die Franziskaner der österreichischen Provinz und ihr Wirken in Niederösterreich, Steiermark und Krain bis zum Verfalle der Kustodie Krain und ihrer Klöster.** (1596.)

Knjiga je zgodovinske in apologetiške vrednosti. Seznanja nas z delovanjem enega najstarejših in najpopularnejših cerkvenih redov na Slovenskem. Kar je frančiškane med našim ljudstvom posebno udomačilo in mu jih omililo, to je lastnost, da so se znali siromašni bratje popolnoma prilagoditi njegovemu mišljenju in teženju, njegovim skromnim razmeram. Seveda je mnogo zgodovinskih problemov, ki se tičejo tega reda, še nerešenih in potrebujejo še globljih študij, n. pr. čas in bližnji povod njihovega prihoda na Kranjsko. Slike splošnih cerkvenih razmer, ki so vpletene med redovno zgodovino, so preveč medle. Treba bi bilo določnejše oblike in več konkretnih podatkov. Gospodu pisatelju bi svetovali, naj svoje delo v tej smeri izpopolni in prilično izda v slovenskem jeziku. — Knjiga se dobiva v »Katoliški bukvarni« v Ljubljani. Cena 2 K 80 h. *J. G.*

* * *

Listek.

O šolski reformi je napisal prof. dr. D. Lončar zanimivo brošuro. Šola ima dvojen namen: prvi je vzgoja, drugi izobrazba. Vsled prvega dr. Lončar zameta »sistem strokovnih učiteljev, ki ne vzgaja, marveč dresira.« »Ni mogoča soglasna vzgoja, kjer se učitelji drug za drugim menjavajo« (22). A ta sistem je škodljiv tudi splošni izobrazbi, ker trga ure (»namesto naravne pedagogike gospoduje šolski zvonec«, 22), vzbuja pri učiteljih enostranost in abnormalnosti. Zato se naj izpremeni ne le učni načrt, ampak tudi učna metoda. Glede izobrazbe mora dajati šola splošno izobrazbo, obenem pa pripravljati za študije na višjih šolah. Biti pa mora vsa izobrazba v organični zvezi z življenjem, zato bi morala ljudska šola podajati pouk o vzgojeslovju, zdravstvu, ustavoznanstvu in gospodarstvu, srednja šola pa bi morala biti sinteza humanističnih in realnih ved, »kakor je sodobna kultura sinteza teh dveh principov« (16). Na gimnazijah naj bi se poučevala tudi filozofija (»ime filozofična propedevtika je nezmisel«). Izpraševanje in klasifikacija naj se omeji na minimum. Maturo dr. Lončar v celem obsegu odklanja, ker pri njej »goli slučaj dostikrat odločuje za vse življenje« (30), in obenem priča, da šola še ne pozna učencev, ki jih je toliko let učila, »testimonium paupertatis«. Vseučilišče bi moralo gojiti teoretično znanstvo, obenem pa pripravljati za praktične poklice. Zato naj bi bila posebna »fakulteta za učitelje«, kjer bi se govorilo o načelih vzgoje, poučevala se metodika in didaktika, šolska higienika itd. Središče vsemu vseučiliškemu študiju pa naj bi bila nova modroslovna fakulteta, ki naj bi spojala vse fakultete v enoto, podajajoč jim teoretični temelj. Vsak vseučiliščnik bi jo moral obiskavati nekaj let (41). Dr. Lončar govori tudi o ženski izobrazbi (dualistični sistem zameta in zagovarja koedukacijo dečkov in deklic, 54), in naposled o šolski organizaciji. Marsikaka dobra misel je v tej knjižici: po pravici poudarja, da je prvi namen šole vzgoja; po pravici se bori proti dresuri, proti pedantizmu in birokratizmu v šolstvu, za svobodo otroka, svobodo učitelja in svobodo šolske organizacije. Kajpada — in tu je tisto, kar nas loči — dr. Lončar umeva svobodno šolo v liberalnem in socialnodemokratskem zmislu, kot šolo, prosto vse religioznosti, vsega verskega vpliva in pouka. Zakaj? Dva razloga navaja dr. Lončar. Prvi: verska vzgoja »stoji v nasprotju z moderno kulturo, z moderno vedo« (20); drugi: »konfesionalnost razdvaja, je proti harmoniji ljudskosti« (58). Drugi razlog, to bo priznal dr. Lončar, je le fraza. Dr. Lončar zahteva narodno vzgojo — ali ni narodnost tudi nekaj, kar razdvaja narode, kar je proti harmoniji vsečloveške ljudskosti? — Sicer pa, ali krščanstvo res razdvaja? Ali ni ravno krščanstvo podrlo mej med narodi, med »Grki in barbari«? Ali ne govore še dandanes liberalci o »črni internationali«? in ali ni v tej frazi to resnično jedro, da je Cerkev po svoji ustanovi in po svojem zvanju katoliška, to je vesoljna? Šole prvi namen je, kakor priznava dr. Lončar, vzgoja. Vzgoja ni mogoča brez etičnih načel. Etična načela pa so v bitni zvezi z religioznimi načeli, če hočete, s »svetovnim nazorom«. Zato je nemogoče govoriti o vzgoji brez ozira na svetovni nazor. Svobodna šola se da potemtakem utemeljiti le z dokazom, da je krščanstvo zmota in da je moderna veda odkrila nov resničen svetovni nazor, ki daje človeškemu življenju »nove vrednosti, nov cilj in zmisel«. A kje je tak dokaz? Kdor resno preučuje resnične pridobitve moderne vede, ne vidi nikjer takega dokaza. Čuje pač fraze o novem svetovnem nazoru, a zaman išče dokaze!

Harnack o katoliških fakultetah. V berolinski »Internationale Wochenschrift« (1908, zv. 9.) je povedal A. Harnack svojo sodbo o katoliških fakultetah. Mnogi so zahtevali, naj se te fakultete kratkomalo odpravijo, češ, da so v nasprotju s svobodno moderno vedo. »Jaz,« pravi Harnack, »se ne morem pridružiti temu mnenju. Kjer je toliko poštenega dela, kakor sedaj na katoliških fakultetah, tam nimamo pravice zapirati delavcem vseučiliških vrat. Res, da so profesorji katoliške teologije vezani na formulo: svoboda v dogmi (svoboda v mejah dogme), toda ne smemo prezreti, da ima veda policijo le zoper breznačelnost, laž in hinavstvo, ne pa zoper načela in prepričanje (Überzeugungen und Voraussetzungen). Hinavcem in plagiatorjem strga krinko z obraza ter jih vrže iz svetišča, a nasproti načelom (Voraussetzungen), naj so še tako čudna, mora biti vztrpna, če so le tista načela strnjena s prepričanjem in če jih izkušajo njih zastopniki z znanstvenimi pomočki dokazati. Seveda je med protestanti zelo razširjen sum, da katoliški profesorji ne morejo biti resno prepričani o tistih načelih, marveč da jih izpovedujejo le iz slepe pokorščine in da jim torej ni prizanašati. Toda prav to je popolnoma neupravičen predsodek. Jaz poznam profesorje, ki imajo izredno znanje in nenavadno bistroumje, ki kritično motre premnoge naprave v Cerkvi in jih nje sedanje stanje zelo boli, a ki so kremenito prepričani, da je rimsko-katoliška Cerkev Kristusova Cerkev in papež Kristusov namestnik, ki bi šli, kadar bi šlo za bitje in nebitje Cerkve, skozi ogenj zanjo in bi vse prenesli, tudi zasmeh prijateljev v znanstvu. Kdor tega ne more umeti, naj išče krivdo sam v sebi, zakaj on še ni presodil, kaj se pravi pripadati organizmu, ki hoče biti organizem nravnega in dobrega, kar je vedno res še za nebrojne, organizem, ki obsega človeštvo in biva malone, odkar štejemo čas. Če so to predsodki — in predsodki so,« pravi Harnack racionalist, »zakaj tega, kar bi bilo ‚regnum externum‘ dobrega, ni in nikdar ni bilo — moramo biti nasproti njim vsaj toliko vztrpni kakor nasprotni raznim ‚veleitetam‘, ‚idiosinkrazijam‘ in ‚slepim dogmam‘, ki jih moramo v boju duhov premagovati. Katoliške fakultete spadajo torej na vseučilišča, če imajo le profesorji pošteno prepričanje, najsi tudi o Cerkvi in papežu tako mislijo, kakor zahteva Vatikanum.«

Dela sv. J. Zlatousta v filologičnem oziru. H. Papadopulos, rojen Grk, profesor grškega jezika v Petrogradu, je o jeziku sv. J. Zlatousta napisal kratko razpravo v »Hrist. Čteniju« l. 1895., I., 411—21. Razprava je vredna, da iz nje povzamemo vsaj nekatere misli. — Sv. Zlatoust je govoril in pisal v govorniško in stilistično dovršenem jeziku, tako da ga je občudoval tudi njegov učitelj poganski retor Libanij. Vendar se ni suženjsko držal staroklasične grščine in je večkrat nalašč prezrl slovniška in leksikalna pravila poganskih retorjev, da se je mogel toliko bolj približati ljudski govorici in ljudskemu pojmovanju. Njegov jezik je nekaj novega in izrednega, čudovito lep po obliki, svoboden v kombinacijah, drzen v izražanju in zelo bogat v izrazih. V spisih, ki jih je spisal pred nastopom cerkveno-govorniške službe, se je bolj držal starega književnega jezika; v svojih cerkvenih govorih se je pa bolj približeval tedanji ljudski govorici. A vedno je ostal klasičen po obliki in slogu. Klasik po duhu in čutu je »izklesal jezik poln krasote in čudovite harmonije, jezik, v katerem se je preprostost narodnih elementov mojstrsko združila z izredno govorniško dovršenostjo; vsaka stran njegovih govorov je polna čiste poezije, živih slik in plastičnih izrazov. Pri Zlatoustu ni najti niti besedice, ki bi bila odveč, brez smotra ali na neprimernem mestu. Pri njem se nahajajo krasna mesta, kakoršnih je težko najti pri starih klasikih ... Vse to je v zgodovini grške literature nekaj čisto novega, originalnega in nedosežnega.« Zlatoust je torej res pravi klasik, ki je bil zmožen obnoviti in prenoviti staro slavo grške kulture; njegova dela so neprecenljive važnosti za zgodovino grške kulture.

»Večeri na ženevskem jezeru.« Ženialni poljski profesor Morawski je bil napisal pod tem naslovom krasno apologijo katoliške Cerkve. V duhovitih razgovorih tolmačijo na obrežju lemanskega jezera vsak večer predstavniki raznih narodov in veroizpovedi vsak svoje verske nazore. Tako se kreše misel ob misli, v prijetnem pogovoru se poučimo o vseh modernih verskih vprašanjih in srce se nam še žarneje ogreje za Kristusa in njegovo Cerkev. »Zbor duhovne mladeži zagrebačke« je sedaj prevedel to lepo delo na hrvatski jezik. Ni dvoma, da je bi čital vsak izobraženec z velikim zanimanjem. – Knjiga ima 190 strani, a cena ji je le 60 vinarjev.

»Weimarski kartel.« — V Weimaru so se sešla razna svobodomiselna nemška društva in se zedinila glede na nekatere osnovne točke skupnega programa. Ta društva so: Bund freireligiöser Gemeinden Deutschlands, Bund für persönliche Religion (Kassel), Deutscher Bund für weltliche Schule und Moralunterricht, Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur, Deutscher Monistenbund, Freidenkerbund, Freie ethische Gesellschaft (Jena), Giordano-Bruno-Bund, Jungdeutscher Kulturbund, Kartell der freiheitlichen Vereine Münchens. Skupne programne točke pa so: 1. Svoboden razvoj duševnega življenja in odpor proti vsakemu nasilju. 2. Ločitev Cerkve in države. 3. Ločitev Cerkve in šole.

Etično gibanje na Angleškem. – V »Dokumente des Fortschritts« (4., 398 sl.) poroča J. Mc Cabe (London) o etičnem gibanju na Angleškem. Pravi, da slabo napreduje. Da bi privabile ljudi, so uvedle etične družbe razne verske obrede, seveda brez vsakega teizma. Ob nedeljah se zbirajo, pojo himne, slušajo propovedi; drugod pa čitajo odlomke iz Emersona ali Carlyla. A mnogo je društev, malo pa društvenikov. Zlasti racionalistom ne ugaja verska oblika. Tisti, ki potrebujejo verskih prireditev, gredo v cerkev; oni pa, ki za cerkev ne marajo, tudi ne marajo za verske prireditve. Tudi »zveza za pouk nravnosti« le slabo napreduje. Nekateri voditelji že naravnost delujejo za pouk nravnosti na verski podlagi, torej ravno nasprotno idealu, za katerega se je liga ustanovila.

Uredniki: dr. Fr. Grivec, prof. Evg. Jarc, dr. A. Ušeničnik.

Problemi v sodobnem dušeslovju.

Franc Terseglav.

IV.

Psihofiziški paralelizem — Substancialna enota.

> **Vierter:** Zweierlei Dinge lass' ich passieren, die Welt und die Seele;
> Keins weiss vom andern, und doch deuten sie beide auf eins.
>
> **Fünfter:** Von dem Ding weiss ich nichts und weiss auch nichts von der Seele;
> Beide erscheinen mir nur, aber sie sind doch kein Schein.
>
> **Sechster:** Ich bin Ich und setze mich selbst, und setz' ich mich selber
> Als nicht gesetzt, nun gut, hab' ich ein Nicht-Ich gesetzt.
>
> **Siebenter:** Vorstellung wenigstens ist! Ein Vorgestelltes ist also;
> Ein Vorstellendes auch, macht mit der Vorstellung Drei.
>
> **Lehrling:** Damit lock' ich, ihr Herrn, noch keinen Hund aus dem Ofen;
> Einen erklecklichen Satz will ich, und der auch was setzt!
>
> **David Hume:** Rede nicht mit dem Volk! Der Kant hat sie alle verwirret:
> Mich frag', ich bin mir selbst in der Hölle noch gleich.
>
> *Friedr. Schiller: Die Philosophen.*

Dušni deji — mislim, čutim, hočem — so duhovni, od tvarnih pojavov bistveno različni. *(Geistiges und Körperliches stellen beide ganz unvergleichliche Erscheinungen dar:* Jodl, Lehrbuch der Psychologie. *Eine mechanistische Erklärung der psychischen Vorgänge ist schlechterdings unmöglich.* Binswanger, Lehrbuch der Psychiatrie.) Kakor pa imajo fiziški procesi podstat, tvar, na kateri se odigravajo — periferiško, simpatiško živčevje, možganje, tvarne atome — tako temelje tudi dušni deji na duhovni substanci, kajti niso mogoči občutki, kojih bi nihče ne občutil, ni predstav brez subjekta, ki jih nosi, ni nagonov brez nekoga, ki se nagiba. Ker pa tvar nima predstav, ne čuti, ne more hoteti, zato je počelo dušnim dejem duhovna podstat, duša. (I., II., III.)

Zdaj pa nastane temeljno vprašanje: Kakšno je razmerje med tvarno in duhovno substanco, v kakšni zvezi sta medseboj? V kakšnem odnosu sta telesnost in dušnost? Naša prva naloga spričo tega problema je, natančno ga orisati.

1. Tisto, kar v nas živi, se prehranjuje, sprejema čutne mike itd., je telesna substanca.

2. Je pa v nas tudi počelo dušnih dejev, refleksije, višjega spoznanja, samohotnega gibanja, teženja k dobremu, razumne samoodločbe. To počelo je, kakor smo obširno že dokazali (II.), duhovna podstat.

Kako naj zdaj razložimo dejstvo, da isti jaz o sebi ve, da je na eni strani telesna, na drugi duhovna substanca? Kajti, ne da se tajiti, da se človek zaveda, da je obenem telesno bitje, obenem pa tudi nositelj višjih razumnih pojavov. Celó Kartezij, ki tako strogo ločuje telesnost od dušnosti, priznava: »Natora me uči po občutkih bolečine, gladu, žeje itd., da se ne nahajam v svojem telesu kakor krmar na svoji ladji, temveč da sem z njim zelo tesno spojen, zvezan in stopljen, da z njim tvorim eno samo celoto.« (Descartes: Meditation sixiéme, 119—120).

Dve dejstvi treba torej razložiti:

1. Duša in telo tvorita eno samo substanco, eno natoro, eno osebo, substancialno enoto.

2. Na vprašanje: kako je to mogoče? odgovorimo: Duša je substancialni lik (forma), t. j.: bistveno določilo telesa.

Kaj pomeni prvi stavek, prva teza?[1]

Čutno delujoče telo in razumna duša tvorita, medseboj spojena, eno substanco, eno natoro, eno osebo. Nista dve substanci, vsaka samazase, ki bi ena na drugo delovali in vplivali zgolj zunanje — takorekoč fiziško —, kojih zveza bi bila le prigodna. Duša ne biva v telesu kakor krmar v ladji in zato je čisto napačno, ako si dušeslovci stare in nove šole belijo um, da bi razložili, kako bi se »prepad« med dušo in telesom premostil, kako bi se dalo doumeti medsebojno učinkovanje *(Wechselwirkung)* med dušnostjo in telesnostjo. Pri tem problemu gre za medsebojni odnos, medsebojno vplivanje med različnimi deji — tvarnimi in duševnimi — enegateristega subjekta, ne pa dveh druge od druge ločenih substanc. Spoj med telesnostjo in dušnostjo je podstatni, ne prigodni spoj. Prigodna zveza je n. pr. med različnimi kolesi stroja, tako pa ni pri človeku. Tisto bitje, v katerem temelje vsi dušni, vsi tvarni, vsi tvarnodušni, psihofiziški deji, je enotna substancialna bitnost; prvo počelo, iz katerega izhajajo vsi telesni in dušni deji, je ena sama natora; subjekt, kateremu pripisujemo vse, bodisi telesne, bodisi duševne pojave, je ena, enotna oseba — človek, človeški jaz.

---

[1] Mercier: Psychologie, cap. 259, 260, 263.

1. Dokaz za substancialno enoto med dušo in telesom podaja samozavest. Najbolj točno ga je formuliral Tomaž Akvinski takole: »*Idem ipse homo est, qui percipit se intelligere et sentire.*« (Sum. Theol. 1 *a*, q. 76, a. 1.) Človek, ki svoje razumne dušne deje, svoje misli, ideje itd. nanaša **nase**, pripisuje sebi — isti človek pripisuje **sebi** tudi čutno delovanje. Če bi pa čutno delovanje izključno pripadalo čutnemu, telesnemu subjektu, razumno spoznanje in hotenje pa izključno drugemu, dušnemu, drugi netvarni substanci, potem bi ta čutni jaz zaznaval čutne zaznave, **drugi** jaz pa nadčutne ideje. Nemogoče bi bilo, da bi eniteristi jaz pripisoval le sebi samemu deje, ki pripadajo različnim subjektom. Samozavest bi ne pričala: Idem ipse homo est, qui percipit se intelligere et sentire.

2. To jasno pričevanje samozavesti se izraža jasno tudi v jeziku. Vsi pravimo, da ta ali ona določena oseba misli, ne pa: dušna podstat v tem posebnem slučaju misli samazase. »*Manifestum est quod hic homo singularis intelligit*«. »Sokrates misli« n. pr. Sokrates pa je človek s telesom, ki živi, se prehranjuje, čuti bolečine, ima čutne nagone. Ta telesni individuum pa tudi misli, sklepa. Isti individualni subjekt je obenem telesen, obenem dušen. Nikakor se to dejstvo ne da razlagati tako, kakor da bi dušnost in telesnost bili dve samosvoji substanci, ki se tesno dotikata in ena na drugo neposredno vplivata: duša na možganje, telo neposredno na duha, kar je skoroda nemogoče[1] — kajti vzlic najtesnejšemu stiku bi samozavest ne mogla pričati o eni natori, eni osebi, ki se zdaj čutnotelesno, zdaj razumno — duševno udejstvuje. Ostanimo pri klasiški Kartezijevi primeri (rabil jo je *že* Platon): Duša je v telesu kakor krmar v ladji. Duša vodi telo, krmar vodi ladjo. Krmar misli, kako ladjo krmariti. Nikomur ne

---

[1] Scotus meni, da se tomistiško naziranje, da telo na duha neposredno ne more vplivati (influxus physicus), ne da dokazati. Vprašanje ni lahko.

pride na um reči, da krmar in njegova ladja mislita. Ravnotako bi samozavest ne mogla enotni osebnosti pripisovati mišljenskih dejev, ako bi ne bilo med dušo in telesom substancialne enote. Med dušnostjo in telesnostjo je pravi spoj, ne stik.

3. Izkustvo jasno kaže spoj med telesnostjo in dušnostjo. V gotovih mejah se tvarno-živčni procesi z dušnimi takorekoč stopijo v eno samo realnost. (Glej izvrstno delo: Grundlagen der Seelenstörungen, I., II. Julius Bessmer. 1906.) To se opazuje pri 1. čutnih zaznavah, 2. čutnih predstavah, 3. čustvih in afektih. Vsi ti deji so ravnotako deji možganja kakor so deji duše: so namreč deji oduševljenega možganja. Spoj je v tem slučaju tako popoln, da se živčni proces od dušnega ali narobe dejansko ne da ločiti, ampak samo v mislih, v abstrakciji; seveda ta ločitev ni samovoljna, temveč temelji na čisto posebnem značaju dejev čutnega zaznavanja, predstav in čustev. Isto stvar, isto dejstvo — n. pr. občutek *(die Empfindung)* — takorekoč na dva načina, od dveh strani, vidimo, to pa le zato, ker ne doumemo njegovega bistva, ne, če ga smatramo za izključno tvarno, ne, če ga smatramo za izključno psihiško dejstvo. Ne zadostuje namreč za bistvo občutka samo živčni proces, pa tudi ni zadostno, ako občutek pojmujem za neko zaznavanje: le obadva ta momenta skupno tvorita občutek. In vendar je občutek nedeljiv element. To velja o čutni predstavi, o čutni sli, o občutku bolesti itd. Treba pa pomniti, da so tudi taki dušni deji, ki se z živčnimi ne spajajo. To so deji višjega spoznanja in hotenja, ki so tvarnosti povsem nasprotni. Take so ideje, splošni pojmi, sodbe, sklepi, svobodna samoodločba volje. Imamo torej izključno fiziške akte (prehranjevavni proces, refleksno gibanje itd.), izključno dušne deje (spoznanje, hotenje) in čutno spoznanje ter čutno teženje, ki jih prištevamo med psihofiziške. Na teh pa se snuje tudi vse višje duševno življenje. Staro načelo je: Nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu. Enako pri volji. Prvič je odvisna od spoznanja, ki temelji na čutnem, iz njega jemlje snovi, drugič pa se nagiba k stvarem po čutnem teženju. Zunanji mik zadene oko — očesni živec prenese mik v možganje — vrše se tvarni, kemiški procesi — nastane zaznava — nastane čutna predstava — na podlagi teh nazornih predstav snuje duša višje — abstrahira iz čutnospoznanih stvari njih bistvo — spoznava v idejah, kar je nadčutno — izvaja nujnoveljavne zakone, sklepa itd. — na drugi strani se v zvezi z vsemi temi procesi pojavlja čutno teženje, kaže se jasno

vpliv duha na tvar! Mislim na kaj, na kako nadčutno dobrino, Boga n. pr., intenzivno mislim — pojavijo se v zvezi s tem silna čustva, afekti, z njimi pa tvarne izpremembe! Kri živeje kroži, volumen udov se poveča, koža (epidermis) in celo sluznice pordeče, temperatura se poviša. Dihanje se izpremeni, iz žlez stopijo izločine itd. (Lehmann: Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens; Féré: Pathologie des émotions.) Na podlagi teh dejstev se da dokaz takole formulirati:

Vsi deji človekovi so eden od drugega odvisni, in sicer redno in vedno. Vsi skupaj tvorijo čudovit red in soglasje in merijo smotrno na to, da se do viška razvije umsko življenje. Prehranjevavni in razplojevavni procesi so pogoj za zdravo, normalno delovanje čutov, čuti dajo snov za višje spoznanje. Tako soglasno delovanje pa zahteva enotnega, stalnega počela, ki jih uravnava k njihovemu smotru, tako da pod vsakimi pogoji redno in svojemu smotru primerno delujejo. To počelo je človeška natora, oseba, substancialna enota med dušo in telesom.

Toliko o dejstvu! Dokazi so razvidni. Nekaj drugega je razložiti, kako je taka substancialna enota mogoča. Ta problem je težaven — ne gre pa tajiti dejstva!

Vprašanje, v kakšnem odnosu sta medseboj duša in telo, je odnekdaj zanimalo dušeslovce. Začetnik modernega, protisholastiškega modroslovja, Descartes je modroval takole: Duša in telo sta dve druga od druge ločeni, neodvisni, samostojni substanci; duša — njeno bistvo je mišljenje — in telo, ki je bistveno raztezno, bivata drug poleg drugega in ni je enote, ki bi ju združevala. (»Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium sive cogitativarum h. e. ad mentem sive substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam h. e. corpus.« Principia philosophica, p. 1, No. 48. Citat pri Mercier, l. c.) Kako pa, da vendar drug na drugega učinkujeta? Kartezijev odgovor na to je, da sploh ne vplivata drug na drugega, temveč da se tvarni, telesni pojavi, fiziška gibanja le ujemajo z gibanji, teženji duše, jim odgovarjajo. Kadar mik zadene telo, istočasno — brez notranje vzročne zveze — nastane občutek, zaznava. Ali slučajno? Ne; to bi bilo brezsmiselno. Da se oboje ujema, istodobno nastopa, to je odredila volja božja.

Učenci Kartezijevi so mojstrov nauk izpopolnili, v prvi vrsti Malebranche. Učinkovanja duha na telo, telesa na duha ni. To se mi le dozdeva. Ako volja ukaže, da se giblje roka, kdo je roko ganil, vprašaš. Volja? Ne, kajti med tako različnimi stvarmi ni mogoč noben odnos. Kadar moja volja ukaže, je to le za Boga, ki je pravzrok vseh stvari in tudi edini njihov pravi vzrok, povod (causa occasionalis — odtod se Malebranchov sestav imenuje okazionalizem), da povzroči po svoji volji, da se roka premakne. Bog tako deluje v duši, oziroma telesu, da, kadar duša to misli, to čuti, to hoče, telo na to odgovarja, oziroma, kadar se v telesu vrši to ali ono gibanje, se v duši pojavi njemu odgovarjajoče. (M.: De la recherche de la vérité, l. c.) Malebranchov sestav je absurden:

1. Ima ravnotisto hibo kakor vsi — tudi moderni dušeslovci — kadar gre za to, da se razloži medsebojno učinkovanje med dušo in telesom: ne razloži ga namreč, temveč uniči, utaji. 2. Je proti jasnemu pričanju samozavesti. To smo že razložili. Mnogo sodobnih psihologov ravno v tem greši. Kar se pa Malebrancha tiče, treba samo to poudariti: Bog bi bil po nepotrebnem tako čudovito uravnal zvezo med tvarnočutnimi organi in dušnimi pojavi, ako bi v resnici med njimi nobene vzročne zveze ne bilo, temveč bi Bog sam te pojave povzročal. 3. Leibniz je nasproti temu okazionalizmu poudarjal, da nista v človeku telesnost in dušnost kakor dve uri, od katerih bi se vedno ena po drugi navijala. 4. Malebranchova teorija ne razloži enotnosti človeške osebe, človeške natore — nasprotno, človek bi po tem naziranju bil dvojno bitje, kar je proti samozavesti.

Leibniz je uvedel prvi v dušeslovje pojem takozvanega preddoločenega soglasja *(harmonia praestabilita)* in se močno bliža današnji podmeni psihofiziškega paralelizma, vzporednosti med dušnimi in njim odgovarjajočimi telesnimi deji. Soglasje med delovanjem telesa in duše je po Leibnizu od Boga od vekomaj preddoločeno. Telo in duh sta kakor dve uri, ki sta tako sestavljeni, da tečeta natančno druga po drugi. (Theodicée, Essais sur la bonté de Dieu). Tudi za Leibnizovo teorijo velja, da enote med duhom in telesom ne razloži, temveč utaji. Dva stroja, ki sta drug po drugem uravnana, ne tvorita enote! Da pa taka enota obstoja, to je neposredno dano, razvidno dejstvo samozavesti, kakor smo že uvodoma razložili.

Moderno dušeznanstvo stoji na stališču *psihofiziške vzporednosti*. Preje so dušne deje izvajali popolnoma iz tvarnih, zdaj oboje strogo ločijo, obenem pa nikajo, da bi mogla med dušnimi in telesnimi pojavi obstojati sploh kaka zveza, kak spoj, kako medsebojno učinkovanje. Duša na telo ne more vplivati, telo ne povzročiti dušnih dejev. Psihiški akti in fiziološki procesi so »disparatni« — pripadajo dvema povsem različnima vrstama. Teko pa medseboj vzporedno.

Na kaj se naslanja ta podmena? Na izkustvo ne, to smo že videli. Pohaja odtod, ker moderno dušeznanstvo, dasi se brani materializma, vendar noče priznati duše. Vse so samo dušni deji (II.). Razen teh poznamo tvarne, oziroma fiziološke deje, drugega nič. Aktualizem nujno vede do paralelizma. Kajti kakšna naj bo zveza med tako nasprotnimi si deji? Aristotel in po njem krščansko modroslovje uči, da je duša forma, določujoči lik telesa, Malebranche in Leibniz sta vsaj v božjem umu in volji iskala razloga za dušnotelesni spoj, moderni aktualist pa to seveda zameta. Sklicuje se na izkustvenost. (*Empiriški paralelizem.* Wundt: Physiologische Psychologie. Ziehen: Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben, 1902, in dr.) Wundt odkrito priznava, da Aristotelova teorija najbolje razloži trajno in zakonito soglasje med obema vrstama dušnih in telesnih pojavov, da pa dušeznanec ne sme nič drugega poznati in nič postulirati razen dejev zavesti; — substanca, ki jih nosi, in medsebojna učinkovanja, bodisi med dušnimi deji samimi, bodisi med dušnimi in vzporednimi tvarnimi, so neizkustvene podmene.

Drugi so doslednejši. Njih dušnotelesni paralelizem je *metafiziški.* (Jodl, Lehrbuch der Psychologie 1903, James Sully, Paulsen, Einleitung in die Philosophie 1896, Höffding, Psychologie, Fechner.) Temelji popolnoma na spinozizmu. Po Ebbinghausu se imenuje ta podmena tudi identitetna. Med psihiškimi in fiziškimi dejstvi je brezdvomno čudovito razmerje soglasnosti, z empiriškim paralelizmom pa tega ni moč razjasniti. Empiriški paralelizem zanikuje a priori, kar bi šele razložiti moral: dušnotelesno enoto. Harmonija med dušnimi in tvarnimi pojavi pohaja odtod, da so oboji pojav eneteriste substance, svetovne prabitnosti, ki ima dva nujna atributa, dve določili: razteznost in mišljenje, dušnost. Kar »odzunaj« vidimo kot živčni proces, je »odznotraj« občutek itd. Ta podmena, ki smo jo sicer že zavrgli (II.), je protislovna. Dočim v nasprotju z materializmom nika, da bi bili dušni in tvarni deji istovetni, jih vendar zopet po ovinku »prasubstance« izvaja ene iz drugih. Med materializmom in spinozizmom ni druge poti kot Aristotelova teorija o substancialni enoti med dušo in telesom!

Dušni akti niso isto kot telesni in narobe — združeni, spojeni so pa po svojem delovanju v eni substanci, eni natori, v enem človeku. Kako tesen je ta spoj, smo že pojasnili na temeljnih življenjskih aktih.

Duh in tvarno telo — kako se more to združiti v enoto? Spinozistovski paralelizem — monizem ne ve za rešitev, kajti, kaj je njegova mistiška prasubstanca, svetovna duša? Empiriški paralelist ves problem taji. Malebranche in Leibniz se zatekata k neverojetni božji asistenci. Aristoteliško-sholastiški nauk o duši kot bistvenem liku telesa je res, kakor Wundt sam priznava, najboljša razlaga za to težavno vprašanje. Bessmer (Grundlagen der Seelenstörungen) povzema ta nauk nakratko sledeče: Duša je bistvena forma telesa. To se pravi: Šele po duši je telo to, kar je; šele vsled duše živi; le oduševljeno telo vidi in sliši, čuti in tipa; šele oduševljeno možganje ima predstave in spominske podobe, čuti slò in bolečino. Med tvarjo človeškega telesa in dušo je tak odnos kakor med tistim, ki določila rabi, in elementom, ki ga določa, determinuje, ga napravi za to, kar je. Kakor mramor postane kip le po formi, po kateri ga umetnik vpodobi, tako je človeško telo telo le po duši. Duša pa ni kakor lik, ki ga umetnik podeli kamenju, zgolj zunanja, prigodna oblika, temveč tako bistveno spada k telesu, da slednje brez nje ne more živeti sebi primernega, sebi bistvenega življenja in da na drugi strani tudi duša brez telesa ni popolna. Duša je bistveno določilo telesa. Telo in duša se spojita v eno počelo, en učinkujoči vzrok, iz katerega pohaja čutno spoznanje in želenje. Seveda duša po višjem spoznanju in hotenju takorekoč sega preko telesa daleč v kraljestvo čiste duševnosti, toda temu nadčutnemu spoznanju in hotenju dajeta snov čutno zaznavanje in želenje. (Zanimivo je, da spada filozofski nauk o duši kot bistveni formi telesa med cerkvene dogme. Koncil viennski je l. 1312. definiral: »Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam et veritati catholicae inimicam fidei, sacro approbante concilio, reprobamus: definientes quod si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.« Poznejši papeži so se večkrat sklicevali na viennsko definicijo; zadnjič Pij IX. nasproti Güntherju in Balzerju.)

Nasprotno pa je paralelistiška podmena dejstvom popolnoma nasprotna. Opozarjamo na to, kar smo uvodoma izvajali o tesni medsebojni zvezi med fiziološkimi procesi in psihiškimi deji in narobe. Samozavest priča, da je ta zveza vzročna. Zunanji mik in živčni proces je vzrok občutku vida. Samoodločba volje je vzrok, da se premikajo udi, da se izvrši taalioni fiziološki proces, najprej v živčevju, potem potom tega mehaniški v mišičju itd. Proti paralelizmu govori sledeče:

1. Paralelizem taji in nika, kar bi šele moral razložiti: enotnost med dušnimi in telesnimi deji, ki je vzrok, da se jasno zavedamo, da je en subjekt, ena oseba, ena natora, iz katere oboji pohajajo.

2. Paralelisti trdijo, da tvorijo dušni deji na eni strani nepretrgano vrsto, telesni deji pa svojo ravnotako nepretrgano vrsto, ki druga z drugo sicer vzporedno tečeta, drugače pa druga na drugo ne vplivata. Vsakemu tvarnemu procesu odgovarja psihiški, vsakemu psihiškemu tvarni. Dejstvo pa je, da teh dveh nepretrganih vrst večkrat ni. Kar se n. pr. dušnih dejev tiče, imamo čestokrat stanje nezavestnosti, kjer ni nič psihiških aktov. Tu je vrsta že pretrgana. Kar se pa telesnih tiče, ki vzporedno z dušnimi teko, treba opomniti, da se vmes vrine mnogo dejev, pri katerih se dušni od telesnega in narobe dejansko ne da ločiti, psihofiziških aktov. Pri teh čisto evidentno ni nobene vzporednosti, temveč spoj. V čutni zaznavi n. pr. nimamo tvarnega deja, poleg tega pa dušnega, temveč telesni dej je takorekoč poduševljen, duši vtelešen. Nimamo mrtve barve, oziroma razteznosti, ampak zaznavo iste, zaznava pa tudi ni zgolj duhovna, temveč raztezna itd. V zaznavi barve n. pr. ni mogoče ločiti med telesnim, razteznostjo, in psihiškim. Ravnotako je občutek bolečine raztezen. Dveh druga od druge neodvisnih nepretrganih vrst skratka ni.

3. Vsakemu dušnemu deju odgovarja fiziški, vsakemu fiziškemu dušni, trdijo paralelisti. To je tudi dosledno. Saj sta po njihovi podmeni dušnost in telesnost dva atributa eneteriste bitnosti, ki se v njih vedno, nujno, povsod javlja. Toda, kako morejo paralelisti dokazati, da z vsakim dušnim pojavom vzporedno teče tudi tvarni? Da ima, recimo, vsaka sodba, vsaka ideja fiziološki korelat? Na vsak način pa vsakemu telesnemu aktu ne odgovarja duševni. Koliko fizioloških procesov se odigrava lahko n. pr. pri človeku, kadar je v stanju nesvestnosti, ko ni govora o odgovarjajočih psihiških dejih! Sicer pa je tudi drugače mnogo tvarnih

procesov, ki jim noben psihiški ne odgovarja. Paralelizem ne ve razloga za to, zakaj so le gotovi in določeni telesni deji z dušnimi združeni, drugi pa nikoli. Takozvani panpsychisti, oziroma hylozoisti (Haeckel, Fechner) se izkušajo iz tega izviti na tą način, da trdijo, da je vse, kar sploh biva, oduševljeno; celo atomi. Te fantastiške podmene nam ni treba zavračati: v znanstvu itak ne igra nobene vloge.

4. Ni mogoče dvomiti o tem, da dušni deji vplivajo na dušne, tako da vlada med njimi prava vzročna zveza. Zavedamo se n. pr., da volja vpliva na razum ali pa da ta odlok volje povzroči drugega itd. Toda ravnotako jasno kakor tega, se zavedamo tudi, da naša volja giblje telo. Če nas v prvem slučaju zavest ne vara, nas v drugem tudi ne.

5. Zunanji miki in od njih povzročeni fiziološki procesi so z dušnimi, ki jim sledijo, v določenem razmerju, in sicer v logaritmiškem.[1] Odkod tako čudovito uravnano in urejeno razmerje? Za paralelista je to vsekakor uganka. Če obstoja med miki, oziroma njim odgovarjajočimi fiziološkimi procesi in občutki zgolj vzporednost, kako to, da je med njimi natančno logaritmiško razmerje? S stališča paralelizma bi bilo tudi vsako drugo mogoče. Da je proporcija logaritmiška in ne enostavna, to ne govori proti temu, da bi ne bilo vzročnega razmerja med fiziološkim in psihiškim dejem, kajti tudi pri vzrokih v natori ni učinek povzročujoči sili enostavno proporcionalen. Tako n. pr. privlačnost pojema s kvadratom razdalje itd. Sicer pa se Weberjev zakon zelo različno razlaga — nekateri menijo, da je proporčnost enostavna, drugi drugače. Dejstvo pa je, da je razmerje zakonito in da paralelizem za to zakonitost ne ve razloga. Drugače tisti, ki pojmuje to razmerje za vzročno.

---

[1] V eni roki držim utež A, v drugi utež B. Ako pridenem k uteži B malo, dodatno utež d, čutim takoj razloček. $B+d$ je občutno težji kot A. Zdaj pa izravnam zopet uteži na obeh straneh, tako da d pridenem k A. Imam torej v eni roki $A+d = B+d$ v drugi. Če zdaj pridenem k $B+d$ še drugo utež, enako d, ne čutim več razlike med utežima na obeh rokah; da jo občutim, je treba, da je pridejana utež večja kot je bila d, n. pr. d_1. Šele $B+d+d_1$ občutim težje kot $A+d$. Pozneje moram zopet pridejati k $B+d+d_1$ utež d_2, ki je zopet težja kot d_1, da čutim težnosti razloček med $A+d+d_1$ in $B+d+d_1+d_2$ itd. Ta poizkus kaže, da občutek ne raste v enakem razmerju z mikom. Takozvani Weberjev psihofiziški zakon pravi, da intenziteta občutov raste v aritmetiški progresiji, ako tvorijo stopnje intenzitete mikov geometriško progresijo. Ker stojijo, kakor znano iz matematike, v takem razmerju logaritmi z logaritmandi, se to razmerje imenuje logaritmiško.

6. Paralelizem uniči enoto med dušo in telesom. Zato ne more razložiti, kakor smo ravnokar omenili, zakonitosti, ki vlada pri medsebojnem učinkovanju duha na telo in narobe. Zato tudi ne more odgovoriti na vprašanje, zakaj ima to učinkovanje gotove meje. Zakaj večkrat, kadar obole telesni organi, živčevje, to škodljivo vpliva na dušo, oziroma se izpremene dušni deji? Zakaj dušno delovanje postane anormalno vsled gotovih, določenih izpremememb, oziroma telesnih poškodb, ne pa vsled drugih ali vseh? Paralelizem ne more razložiti dejstev psihopatologije, dušnih bolezni.

7. Ravnotako je za paralelista nerazrešljiva uganka dejstvo podedovanja. Dušne lastnosti, dispozicije se podedujejo od prednikov na potomce. To kaže na tesno, vzročno zvezo med organiškimi, tvarnimi in dušnimi dispozicijami, zmožnostmi. Paralelizem nima ključa do tega problema.

Psihofiziški paralelizem ima vsled svojih velikih hib tudi med modernimi dušeslovci veliko nasprotnikov. (J. Rehmke, Fr. Erhardt: Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, deloma H. Metscher: Causalnexus zwischen Leib und Seele, Johannes Volkelt, ki n. pr. o psihofiziškem paralelizmu piše, da je »ein gedankenloser Unfug«. Gutberlet, Kampf um die Seele itd.)

Kaj se da ugovarjati proti psihofiziškemu paralelizmu smo dozdaj razložili s stališča krščanskega modroslovja. Ni ravno slabo znamenje, da se v tem oziru z rezultati sholastiške, oziroma novosholastiške šole strinja tudi mnogo sodobnih znanstvenikov, ki drugače ne gredo z nami. Tu zopet omenjamo globokega misleca J. Rehmkeja, ki v svojem »Dušeslovju« v posebnem obširnem poglavju (§ 16., str. 86—115, izdaja od 1894[1]) zavrača zmoto dušnotelesne vzporednosti. Sledimo natančno njegovim izvajanjem, ki se v bistvu popolnoma s tem strinjajo, kar uči v tej tvarini krščanska filozofija.

Rehmke prišteva vse pristaše paralelizma med spinoziste; gotovo čisto upravičeno. Najizrazitejši predstavnik paralelizma mu je Höffding (»Psychologie«) in tega zavrača od konca do kraja. Za podlago mu služijo zlasti sledeča temeljna izvajanja Höffdingova (citat po nemški izdaji H. »Dušeslovja«):

»Wenn ein Übergang von dem einen Gebiet ins andere dem Satze vom Bestehen der physischen Energie (Bewegung) widerstreitet, und wenn demnach die beiden Gebiete in unsrer Erfahrung (Welt des Bewusstseins und Welt der Materie) als verschieden dastehen, müssen sie sich jedes nach eigenen Gesetzen gleichzeitig mit einander entfalten, so dass es für jede Erscheinung in der Welt des Bewusstseins eine entspechende[1] in der Welt der Materie giebt und umgekehrt. Wir haben kein Recht, Seele und Körper für zwei Wesen oder Substanzen in gegenseitiger Wechselwirkung zu halten. Wir werden dagegen bewogen, die körperliche Wechselwirkung zwischen den Elementen, aus welchen Hirn und Nervensystem bestehen, als eine äußere Form der inneren ideelen Einheit des Bewusstseins aufzufassen. Was wir uns in unsrer innern Erfahrung als Gedanken, Gefühl und Entschluss bewusst werden, hat also in der körperlichen Welt seine Repraesentation (zelo značilen izraz) durch gewisse körperliche Processe des Hirns, die als solche unter dem Gesetze vom Bestehen der Energie stehen, während dieses Gesetz keine Anwendung auf das Verhältniss zwischen Hirn und Bewusstseinsprocessen finden kann. Es ist, als wäre ein und derselbe Inhalt in zwei Sprachen ausgedrückt. Physiologie und Psychologie behandeln denselben Stoff von zwei verschiedenen Seiten gesehen und es kann ebensowenig zwischen ihnen Streit herrschen wie zwischen dem Beschauer der convexen und dem Beschauer der concaven Seite eines Kreisbogens. Jede Bewusstseinserscheinung giebt zu einer doppelten Untersuchung Anlass, bald ist uns die psychische, bald die physische Erscheinung am leichtesten zugänglich, dies erschüttert aber nicht das principielle Verhältniss der beiden Seiten.« (Pag. 80.)

---

[1] Ali je izšla od tega globokozamišljenega dela kaka novejša izdaja, mi ni znano. *Pisatelj.*

Iz teh Höffdingovih izvajanj jasno lahko razberemo, kaj je vir spinozistovski vzporednostni zmoti. Sicer smo že v prejšnjih razpravah (zlasti II.) pokazali, da je priljubljena primera o konkavni in konveksni strani krogovi prazna in brezsmiselna primera. Zato zdaj ni treba tega še delj razpredati. Opozarjamo le na to: Spinozisti trdno stojijo na stališču, da se dušni in telesni pojavi ne dado drugi iz drugih izvajati, da se ne dado primerjati, da so »inkomparabilni« itd. Tako zelo to poudarjajo, da celò zanikujejo, da bi sploh bila med njimi mogoča kakoršnakoli zveza. In vendar jih istovetijo medseboj! Trdijo, da so enoteristo in različni le vsled različnega stališča, s katerega jih opazujemo. Prej postavijo bistveno razliko, potem pa jo skoro v isti sapi proglašajo za zgolj nebistveno, prigodno. Čudna nedoslednost.

---

[1] »Entsprechende« — telesnim pojavom odgovarjajoči, torej nepovzročeni, oziroma neučinkujoči dušni pojavi — to je bistvo nauka o psihofiziški vzporednosti.

Kaj pa Rehmke? Analizuje dalje Höffdinga, zelo ostroumno. Kaj je tista vzporednost, kaj pomeni tisto odgovarjanje, kaj tisto soglašanje, ki vlada med telesnimi in dušnimi deji v smislu paralelistov, nasprotnikov vzročne zveze med telesom in duhom? Höffding pojasnjuje »na podlagi izkustva«, kje in kako obstoja ta vzporednost.

1. Živčevje — izvaja Höffding — je za vse različne organe nekak osrednji, vezni, združujoči organ. Podeljuje telesnemu delovanju harmonijo. Ravnotako pa združuje zavest vse, kar je časovno in prostorno ločeno (— naš duh je mikrokosmos, ki odseva v sebi makrokosmos —), v zavesti valovi življenje od slè do neslè, mišljenje osredotočuje vse, kar čuti od zunanjega sveta zaznamujejo itd. Evo lepe vzporednosti med živčnim in dušnim dejstvovanjem!

Res — pravi Rehmke — v besedah je tu pač čudovit paralelizem! Živčevje »združuje«, »spaja«, »spravlja v soglasje«, duša »ritmiško valovi«, »osredotočuje«, »veže«. Le analizujmo! Živčevje združuje posamezne dele organizma, toda ti deli niso njega deli, deli živčevja — zavest pa spaja »kar je prostorno in časovno ločeno«, toda to je njeno, spada k njej; združuje namreč svoje zaznave, lastne predstave. Dalje: Med posameznimi deli telesa »vlada harmonija« — dobro — to se pravi, da ti deli smotrno delujejo. In pri zavesti, pri jazu? Ali se »ritem« med slò in neslò, v katerem »valovi« duša, da primerjati s harmoniškim delovanjem telesnih organov? Čisto naravno, da ne; živčevje in zavest se bistveno medseboj razlikujeta in vzporejanje njihovih pojavov je zgolj umetničenje.

2. Paralelisti modrujejo: Energija v živčnem sistemu je v labilnem ravnotežju (Höffding, 62—65). Ako naj živčevje deluje, treba mika, treba povoda, ki ravnotežje zmoti in izzove delovanje. Ravnotako pri zavesti. Tu spravijo zavest iz stanja ravnotežja tudi miki — vzbuditi se mora pozornost.

Upravičeno poudarja tu Rehmke, da si pod »ravnotežjem vsebine in energije zavesti« nihče nič konkretnega misliti ne more. Vrhutega pa ta primera izraža le sledeče: Neko stanje se izpremeni, ako nastopi pogoj za to, nekaj se jame gibati, ako kdo povzroči gibanje. V tem oziru pa se da zavest primerjati z vsemi stvarmi na svetu, ne samo z živčevjem. Iz tega bi sledil paralelizem med dušo in vsem, kar sploh biva...

3. Ravnoisto velja za sledečo »vzporednost«: Ena čutna zaznava vzbudi drugo; — čutne zaznave, predstave se vežejo medseboj, se asociirajo, druga drugo pospešuje ali zavira. Ravnotako pri mikih, ki vplivajo na živčevje. Zunanji mik se prenese iz tega živčnega centra na drugega, vzbuja zopet druge itd. Toda, ali ni to paralela, ki velja tudi za sto drugih stvari? Iskra vname smodnik — sunek povzroči gibanje molekul, ki se javi kot toplota — to gibanje se prenaša itd. Koliko je tu vzporednosti! Ni torej nobenega razloga smatrati to vzporednost med telesnimi deji in dušnimi pojavi za posebne vrste vzporednost.

4. Imamo takozvano senzorično živčevje, ki prenaša zunanje mike iz periferije v živčne centre ter motoriško živčevje, ki iz centra vun deluje na organe, oziroma mišičevje, in jih giblje, da odgovarjajo, reflektujejo na mike odzunaj. (Höffding, l. c.) Imamo torej *a)* neko gibanje naznotraj, t. j. sprejem mika, *b)* neko preosnovo, pretvorbo mika v živčnih centrih, *c)* neko gibanje nazunaj, neko reakcijo. Temu odgovarjajo pri zavesti deji spoznanja, čustva, volje. Spoznanje je pasivno, sprejema vase, čustvo pretvarja, volja je aktivna, gre nazunaj.

Kakšno izmišljanje! Kaj naj si predstavljamo, kaj naj umemo pod stavkom, da sta spoznanje in čustvo »naznotraj naravnani gibanji?« Bolje bi umeli, ako bi n. pr. spoznanje imenovali nazunaj naravnano gibanje — gibanje, ki si z njim duša skuša prisvojiti zunanji svet. Sicer pa Höffding najprej postavi paralelo med senzoričnim živčevjem in spoznanjem na eni ter med motoriškim živčevjem in voljo na drugi strani. Ko pa vidi, da mu še za čustvo paralele manjka, si izmisli še tretjo živčno funkcijo: neko pretvarjanje gibanja, »ki pride odzunaj« (»eine zentrale Bearbeitung der dem Erkennen entsprechenden einwärtsgehenden Bewegung«.) . . .

Vzporednosti med dušo in možganjskim delovanjem ni — vsaj take ne, ki bi dopuščala sklepati, da sta telo in psiha le dve različni obliki enegateristega principa, prigodna pojava ene bitnosti.[1] Videli smo ravnokar, kako so vse v to svrho navedene paralele brezvsebinske. So vzporednostne primere, ki se lahko postavijo med najrazličnejšimi predmeti, pa nikomur ne pade v glavo, da bi vsled teh prispodobnosti te predmete smatral za »dve strani« enega konkreta.

---

[1] Ebbinghaus je za to nekako »novospinozistovsko« naziranje iznašel ime »identitetne podmene«.

Da so paralelistovske definicije le podobe, dokazuje zlasti analiza stalne spinozistovske fraze: Dušnim dejem odgovarjajo telesni, oziroma telesnim dušni.

Kaj se pa to pravi, da »odgovarjajo«? Če pravim: desni strani telesa odgovarja leva, hočem reči, da imata obedve strani ista določila — toda dušni deji in telesni pojavi ne kažejo istih določil, rajši nasprotna. To, da drug drugemu odgovarjajo — to se nič drugega ne pravi kot: eni so pogoj za druge. To pa je vse kaj drugega kot paralelizem:

Höffding (l. c.) zatrjuje n. pr.: »Misli, čustva, sklepi imajo svojega predstavnika v gotovih tvarnih procesih možganja.« Če kdo kaj reprezentuje, predstavlja — odgovarja Rehmke — to takoj spoznamo, ako ga pogledamo, ga poslušamo. Tvarne procese možganja pa si lahko ogledujemo kolikor hočemo, toda o kakih mislih, čustvih ali sklepih ne bomo nikoli nič na njih zapazili, iz njih izluščili.

Absurdne so tudi posledice, ki se izvajajo iz spinozistovskega paralelizma.

1. Vzporednosti med dušnimi in telesnimi deji paralelisti ne pojmujejo tako, kakor da bi vsak dej zavesti bil navezan na kak dej možganja, oziroma da so deji možganja pogoj za deje zavesti — kar je edino prava formula — temveč tako, da vsakikrat, kadar se javlja možganjsko delovanje, mora obenem vzporedno z njim teči psihično, od prvega neodvisno, nepovzročeno, toda z njim vred izvirajoče iz enega »identiškega počela«. Kaj sledi iz tega? Kakor je delovanje možganja, oziroma živčevja nepretrgano, tako bi moralo biti nepretrgano tudi delovanje duše. Tega pa ni. V spanju brez sanj, v nezavesti itd. ni dušnih dejev, kvečemu substanca. (Slednjega Rehmke ne priznava, kar pa v tem slučaju proti paralelistom ne razveljavi njegove argumentacije.) Dušne substance pa paralelisti, ki so vsi aktualisti, ne priznavajo. Njihova »nezavestna duševnost« je torej čisto protisloven pojem, ki prav nič ne pomeni. (O nekontinuiteti psihiške vrste smo govorili sicer že v prvem delu.)

2. Psihofiziški paralelizem taji vzročno, oziroma pogojno zvezo med telesnimi in psihiškimi akti. Psihiški akti visé v zraku. Zakaj so, kako to, da se pojavijo, od česa je odvisna njihova

sila, intenziteta, kdaj ponehajo, po katerih zakonih se razvijajo itd., za to paralelist nima odgovora. Vzročne odvisnosti od mikov zunanjega sveta, oziroma pogojne odvisnosti od fizioloških procesov ne poznajo; razlaga, da pohajajo s fiziškimi vred iz »prasubstance«, je metafiziška izmišljotina. Paralelizem uničuje znanstveno dušeslovje, ker onemogočuje, da bi se dušni pojavi vzročno pojmovali.

Blodnja psihofiziškega paralelizma pohaja, kakor smo že večkrat poudarjali, iz monistovske podmene. Dejstva so proti njej. Znameniti dušeslovec Stumpf (Berolin) paralelizma v svojih delih ne omenja. Zdi se, da je izgubil ta spinozistovski nauk svojo prejšnjo veljavo. Pač pa je neko drugo nasprotje v sodobnem dušeslovju veleaktualno: nasprotje med determinizmom in indeterminizmom. O tem prihodnjič. (Dalje.)

Delavsko zavarovanje.

Državni poslanec prof. dr. Krek.

V socialnopolitiškem oziru je gotovo sedanjega državnega zbora najvažnejša naloga izvesti zavarovanje za starost in onemoglost. Izprva se je mislilo samo na delavce, vštevši pač mednje kmečke in gozdne delavce in posle. Šlo bi za okroglo pet milijonov oseb (dva milijona poljedelskih in gozdnih delavcev, 2,300.000 obrtnih, 150.000 rudarjev, 500.000 poslov in 50.000 drugih). V novejšem času so pa na vso moč pritisnili tudi zastopniki kmečkega stanu in obrtnikov, ter zahtevajo, naj se tudi samostojne osebe — mali in srednji kmetje in mali mojstri — priklopijo zavarovanju. Umljivo! država zagotavlja 90 K vsakemu delavskemu zavarovancu na leto. Ta denar se bo dobil iz davkov, zato je pravično, da se državnega prispevka udeleže tudi revnejši invalidi samostojnih stanov. Vlada v tem oziru še ni predložila ničesar; v notranjem ministrstvu sedaj računajo in zbirajo podatke. Precej verjetno pa je že, da se obe zavarovanji ne dasta izvesti v eni organizaciji. Tvarina za delavsko organizacijo je zbrana. Meseca decembra 1904 je že predložila vlada »program za preosnovo in izpopolnitev delavskega zavarovanja«. O njem so se posvetovale razne organizacije. Posveti so končani in načrt zakona zagleda brezdvojbe v kratkem beli dan. Moj članek ima namen na kratko pojasniti vprašanje delavskega zavarovanja po vladnem programu in njegovih ocenah.[1] Zavarovanje obrtnikov in kmetov si prihranim za drugič.

1. Organizacija.

Vse delavsko zavarovanje se nasloni na že obstoječe bolniške blagajne. Te ostanejo splošno, kakoršne so, samo število članov se zakonito določi. Okrajne bolniške blagajne naj bi ne imele pod 1000 članov, prometne, zadružne in društvene pa ne pod 500.. V tem oziru so se prizadete korporacije izrekle, da zadostuje 300. Državni načrt se bo skoraj gotovo oprijel te zadnje številke. Socialni demokratje zahtevajo enotne bolniške blagajne in odločno nasprotujejo, da bi se izvun okrajnih še kake druge dovoljevale, toda odpor drugih strank proti tej zahtevi je prevelik, da bi jo mogli izpeljati. — V bolniške blagajne so dozdaj plačevali delavci dve tretjini in delodajavci eno tretjino; zato so imeli tudi po tem razmerju svoje zastopnike v odboru. Vladni program določa, naj bi po novem plačeval vsak pol in zato imel tudi vsak pol zastopnikov pri upravi. Proti temu sta se pa obe stranki — delavci in delodajavci — uprli in zato ostane skoraj gotovo pri starem. Vodivnega uradnika pri bolniških blagajnah bo imenovala ali vsaj potrjevala državna starostna zavarovalnica.

Bolniške blagajne naj bi opravljale poleg svojih poslov tudi važna dela za nezgodno in starostno zavarovanje: 1. pri njih bi se morali zavarovanci oglašati; 2. uvrstili bi se v plačne razrede, ki naj bi jih bilo šest; I. do 240 K letne plače, II. do 480, III. do 720, IV. do 1200, V. do 1800, VI. do 2400. Zdaj štejejo 68% delavcev v prvih treh razredih in le 32% v drugih treh; zato je umljiva zahteva, naj se ti trije razredi še podrobneje razdele. To se po zakonu lahko prepusti pravilom vsake bolniške blagajne, ki naj uredi stvar po svojih razmerah. Skoraj gotovo se priklopi še VII. vrsta do 3600 K letnega dohodka. 3. Bolniške blagajne naj bi pobirale vse zavarovalne doneske, torej tudi za nezgodno in za starostno zavarovanje. 4. Izvrševale naj bi vsa pripravljavna dela za nezgodne in starostne zavarovalnice; na njihovem temelju bi ti dve sklepali o tem, ali in koliko naj se določi posamniku letne rente ali odpravnine. 5. Predlagale naj bi v posamnih slučajih, kako naj se bolniku omogoči posebno zdravljenje (kopališče, bolnica itd.); na ta način bi se marsikomu, ki bi sicer ostal za delo nezmožen, vrnilo zdravje in bi se s tem hkrati razbremenile zavarovalnice.

---

[1] Viri: Programm für die Reform und den Ausbau der Arbeiterversicherung; Verhandlungen des ständigen Arbeitsbeirates o tem, in sicer protokoli odsekovih in plenarnih sej; Verhandlungen des Industrierates; posebej poročilo H. Vettra za ta svet. Poročilo trgovskih in obrtnih zbornic in osrednje industrialne zveze; Stenographisches Protokoll des VII. Delegiertentages der österr. Handels- und Gewerbekammern, Reichenberg, 11. do 13. junija 1906. Amtliche Nachrichten des k. k. Ministeriums des Innern. 1908, 1, o seji zavarovalnega sveta. Dve obširni poročili prof. E. Czubra o tem vprašanju in poročilo poljedelskega sveta.

Nezgodne zavarovalnice bi ostale, kakoršne so. Prispevke naj plačujejo samo podjetniki. V upravi naj imajo eno tretjino delavci, dve tretjini delodajavci. Načelnik bodi zastopnik delodajavcev, prvi podnačelnik pa zastopnik delavcev. Novo bi bilo le to, da bi imenoval minister notranjih reči vodivnega uradnika, njegovega namestnika in zavarovalno-tehniškega strokovnjaka.

Poleg svojih dosedanjih poslov bi pa nezgodne zavarovalnice tudi pomagale pri starostnem zavarovanju kot vmesni član med bolniškimi blagajnami in državno zavarovalnico. V tem oziru bi imele te-le posle: 1. Nazirale bi zapiske bolniških blagajn gledé na starostno zavarovanje. 2. Opravljale bi pisarniška opravila rentnih komisij. Pri vsaki nezgodni zavarovalnici se ima ustanoviti posebna rentna komisija treh članov, zastopnika vlade, delavcev in delodajavcev. Ti presojajo vsako zahtevo, naj se nakaže komu starostna renta. 3. Izpeljale naj bi posebno zdravljenje na predlog bolniških blagajn, seveda na stroške starostne zavarovalnice.

Zdaj so nezgodne zavarovalnice večinoma pasivne. Po vladnem programu bi se v bodoče izpremenile vsled nastopnih določb: 1. Kakor smo že omenjali, bi se pri bolniški blagajni vsak delavec uvrstil v svoj plačni razred. Dozdaj so podjetniki od kolektivne vsote, ki so jo izplačali delavcem, plačevali prispevke za nezgodno zavarovalnico; odslej se bo računal prispevek za vsakega delavca posebej z ozirom na njegov plačni razred. 2. Dokler se poškodovanec zdravi, naj plačuje zanj bolniška blagajna do enega leta, ne pa kakor doslej, nezgodna zavarovalnica. Bolniške blagajne naj bi namreč plačevale bolniščino do enega leta, ne pa, kakor doslej, samo do 20 tednov. 3. Če se poškodovancu zmanjša pridobitna zmožnost za manj nego za eno petino, naj bi se mu enkrat za vselej izplačala primerna odpravnina. 4. Kdor postane vsled nezgode za delo popolnoma nezmožen, naj vleče rento od starostne zavarovalnice. Nezgodna zavarovalnica naj mu samo toliko dodaja, kolikor je nezgodna renta večja od starostne. 5. Poljedelsko strojno delo naj bi se izločilo iz nezgodnega zavarovanja. Nasproti temu pa zahtevajo delavski svet in nezgodne zavarovalnice, naj se vsi poljedelski delavci zavarujejo proti nezgodam. Dosedanje skušnje so pokazale, da so delavci pri poljedelskih strojih mnogo več dobili za nezgode, nego se je zanje plačalo. Nezgodne zavarovalnice poudarjajo, da ravno vsled njih rastejo njihovi deficiti. Da je ž njimi težava, ni čuda. Strojno delo traja pri poljedelstvu samo kratek čas; pri slamoreznicah n. pr. samo po par ur. Ali naj za tako delo hodi gospodar naznanjat delavce in kako naj se plačuje od njih? 6. Dozdaj so se pri stavbnem obrtu zavarovali samo delavci, ki so bili pri stavbi sami; odslej se bodo morali vsi, ki so nameščeni pri kakem stavbnem podjetju.

Na ta način se upa, da bodo redni dohodki nezgodnih zavarovalnic zadostovali za v bodoče, in da se bodo vrhutega še lahko polagoma amortizirali sedanji deficiti, ki so znašali koncem l. 1902. 38,819.700 K.

Za starostno zavarovanje bi se ustanovila posebna državna zavarovalnica. Načelstvo bi imenoval minister notranjih reči, in sicer zastopnike delavcev in delodajavcev v enakem številu, vrhutega strokovnjake v higieni, v obrtni in zavarovalni tehniki, zastopnike prizadetih ministrstev in vodivnega uradnika. Prizive gledé na zavarovanje bi reševala razsodišča, za vsako deželo vsaj po eno, iz treh članov: en sodnik, po en zastopnik delavcev in delodajavcev. Zadnja dva naj imenuje deželni predsednik ali namestnik za šest let. Pritožbe gledé na bolniščino rešuje razsodišče definitivno; gledé na druge pritožbe je dopusten priziv na razsodišče za delavsko zavarovanje, ki se ustanovi na Dunaju; polovica članov je sodnikov, polovica pa upravnih uradnikov. Odločajo v senatih po štiri člane.

Proti organizaciji, kakor sem jo opisal, ni bistvenih ugovorov. sklepati se sme, da bo povečem taka tudi v sklenjenem zakonu.

Le eno točko naj omenim, kjer se čuje ugovor. V delavskem, v zavarovalnem in industrijskem svetu se je sprejelo načelo, naj bo karenca za nezgode 13 tednov in ne eno leto, kakor je v programu; to se pravi: ponesrečenec bo dobival, ko se bo zdravil, 13 tednov podporo iz bolniške blagajne, ne pa eno leto. Torej bodo nezgodne zavarovalnice bolj obremenjene nego po programu.

2. Kdo bodi zavarovan?

Pri vladnem programu bi moral biti za bolezen, onemoglost in starost zavarovan vsak delavec ali delavka, ki nima nad 2400 K letnih dohodkov, čigar delo je vsaj toliko stalno, da pri enem gospodarju dela več nego po tri dni na teden. Poljedelski delavci, ki ne spadajo pod poselski red, bi tudi ne bili zavarovani. Za mornarje se namerava ustanoviti posebna zavarovalnica. Posli naj bi se v bolniških blagajnah samo delno zavarovali, da bi ne dobivali nobene bolniščine, marveč samo zdravniško pomoč, zdravila in pogrebni prispevek. Za starostno zavarovanje se zahteva dovršeno 16. in neprekoračeno 60. leto. Ob uveljavljenju zakona nadšestdesetletne osebe ne bi bile deležne starostnega zavarovanja; ravnotako ne tisti, kateri bi šele po 60. letu vstopil v kako tako delo, kjer velja sicer zavarovalna dolžnost.

Te določbe se bodo morale znatno izpopolniti: Na vsak način se morajo priklopiti obligatornemu zavarovanju takozvani domači delavci, ki delajo v trajnem delavskem razmerju za delodajavca v svojih stanovanjih; ravnotako se bo moralo določiti, da spadajo vajenci nujno k zavarovanju podvrženim osebam. Tudi za nestalne delavce, dninarje, ki so zdaj tu, zdaj tam, bo treba poskrbeti, v kolikor se temu ne protivijo tehniško nepremostljive težkoče. Poljedelski in gozdni delavci morajo vsi med zavarovance. To ni samo v njihovo korist, marveč tudi kmetom. Že zdaj manjka delavcev; če bodo razmere po obrtnih podjetjih vsled starostne preskrbnine še ugodnejše, bo seveda v tem oziru mnogo slabše. Ugodnosti, ki jih ima obrtni delavec, naj dobi tudi poljedelski, ker se državni prispevki zajemljejo iz davkov, katere plačujejo tudi kmetje. Po kmetih je pa mnogo malih posestnikov, ki hodijo v dnino; ti so nekoliko samostojni kmetovalci, nekoliko delavci. Poljedelske korporacije zahtevajo, naj se tudi ti, če vsaj tri mesece na leto delajo drugim, zavarujejo za starost. Dalje pravijo, naj se za bolezen zavarujejo vsi poljedelski in gozdni delavci s posli vred, in sicer kot polnopravni zavarovanci. V tem oziru se zlagajo tudi z drugimi korporacijami, ki vse vprek zametavajo v programu označeno delno bolniško zavarovanje. S poljedelskega stališča se odklanja splošno nezgodno zavarovanje in se zahteva, naj se samo delavci pri nevarnih strojih zavarujejo proti nezgodam. Poljedelski svet zahteva tudi, naj se bolniško zavarovanje za kmečke posle in delavce organizuje v posebnih zavodih.

Skoraj gotovo bo državna zbornica nastavila spodnjo mejo za zavarovance s 14. leti in bo zvišala mejo letnih dohodkov na 3600 K. Zavarovanje se bo vsled tega zelo raztegnilo. Po javnih statistiških podatkih je bilo zdaj v bolniških blagajnah povprek po 2,131.474 oseb zavarovanih. Število se bo odslej več nego podvojilo.

3. Finančni načrt.[1]

A. Bolniške blagajne. Zavarovanec dobi do enega leta v slučaju bolezni 60% svoje plače po plačnem razredu, ki spada vanj; vrhutega zdravnika in zdravila. Če umrje, se izplača zanj 30kratni znesek njegove dnevne bolniščine za pogreb. Tedenski prispevek, ki se mora potemtakem od zavarovanca zahtevati, se izračuna tako-le: Denimo, da je bolniščina K, m morbilitetna številka, ki označuje, koliko dni povprek pride bolezni na enega zavarovanca na leto; potem je letna potrebščina za bolniščino $= mK$.

Pogrebnina znaša $30K$; s bodi mortalitetna številka, ki pomenja, koliko jih na leto med 100 zavarovanci umrje, potemtakem znaša potrebščina za pogrebnino $\frac{s \times 30K}{100}$; s se je izkazal (po statistiki v letih 1890—1902) 0·96 ali okroglo 1; torej znaša potrebščina za pogrebnino $0{\cdot}3K$ na leto.

Zdravniški stroški in zdravila so znašali za zavarovano osebo povprek 4·56 K; ker bo odslej treba zdraviti do enega leta in ne samo 20 tednov, zvišuje vladni načrt to številko na 5 K.

Upravni stroški so znašali za osebo povprek po 1·82 K, razmeroma 15% vseh skupnih stroškov. Res, da upravni stroški vedno rastejo, toda odslej bo vodivnega uradnika bolniškim blagajnam vedno plačevala državna starostna zavarovalnica in vrhutega odpadejo male bolniške blagajne; zato se sme pričakovati, da bo zadostovalo 15%.

Državni program določa, naj vsaka bolniška blagajna nabere rezervni zaklad, ki naj znaša letne stroške, proračunjene povprečno po zadnjih treh letih. Zato naj bi se priračunalo potrebščini 5%. Z zneskom za upravne stroške bi torej znašal prirastek k potrebščini za bolniščino in pogrebnino 20%.

Morbilitetna številka (m) znaša po statistiki iz imenovanih let s podporami porodnicam vred 8·58. Ker se ima odslej plačevati bolniščina za celo leto, se zviša m na 10. Po teh podatkih si vsakdo lahko izračuna, koliko znaša potrebščina za posamezen plačilni razred. Vzemimo prvi plačilni razred do 240 K; bolniščina K (60 % dnevne plače) znaša 40 vin. na dan; potemtakem znaša mK 4 K; pogrebnina $0·3K = 0·12$ vin. 4·12 je treba prišteti 5 K za zdravnika in zdravila in 20 % cele vsote za upravne stroške in rezervni zaklad (1·82 K); torej skupno 10·94 K; na teden (: 52) 21 vin. Vladni program pridevlje še en vinar. Po njem bi se plačevalo v prvem plačilnem razredu 21 vin. (6·1 % tedenske plače), v drugem 32 (4·4 %), v tretjem 42 (3·5 %), v četrtem 62 (3·2 %), v petem 88 (2·9 %) in v šestem 112 (2·7 %). Temu računu samo pripominjam, da se mi zdi m nekoliko premajhen; morbiliteta vedno raste in to se premalo vpošteva zlasti v Avstriji, kjer je mnogo mlade industrije in zato tudi mnogo čvrstih, ravnokar iz kmetov došlih delavskih sil. Bivanje po mestih in obrtnih središčih znatno oslabi zdravje. Tudi s se mi vidi prenizek. Umrljivost bo *že* zato večja, ker bodo bolniške blagajne imele bolnike celo leto v breme. Jetika je itak pri delavcih najnavadnejša bolezen; ta se pa vedno vleče nad 20 tednov. Tudi 5 K za zdravnika in zdravila utegne biti kmalu premalo. Drugače je račun popolnoma pravilen. Ker pa program tedenske prispevke zvišuje nad vsoto, ki bi se dobila po čistem računu, smemo upati, da bodo za nekaj časa preračunani prispevki gotovo zadostovali.

---

[1] Tu podajem natančnejše račune o bolniški podpori, da morejo iz njih dobiti tudi razna podporna društva računsko podlago za podpore.

B. Nezgodno zavarovanje. Poškodovanec, ki je postal za delo popolnoma nezmožen, dobiva od nezgodne zavarovalnice po sedanjem zakonu 60 % svoje letne plače; po novem ima dobiti 300 × bolniščina po svojem plačnem razredu; potemtakem v prvem razredu 120 K, v drugem 240, v tretjem 360, v četrtem 600, v petem 900 in v šestem 1200 K. Doslej se je plačevalo tako-le: Pri vsaki nezgodni zavarovalnici so se razdelila podjetja po nevarnostnem odstotku, ki velja za ondotne razmere. Tako se n. pr. pri porcelanskih tvornicah splošno računa 4 % nevarnosti, pri steklarnah 9 %, v kamnolomih 87 %, pri tesarjih 73 %. Od 1. januarja 1900 je določeno, da vsako podjetje za K izplačane plače pri 100 % nevarnosti plača na leto na Dunaju in v Pragi 7·81 K, v Solnogradu 6·70, v Gradcu 5·67, v Brnu 6·10, v Trstu 6·02, v Lvovem 7·10 K.

Denimo, da je ta temeljna številka g, nevarnostni odstotek p, potem je zdaj plačeval podjetnik na leto $\frac{gp}{100}$; tako torej na Dunaju in v Pragi v 25 nevarnostnem odstotku $\frac{7·81 \times 25}{100} = 1·95$ K od vsakih 100 K. Odslej pa ne bo plačeval več od kolektivne vsote, marveč individualno glede na plačne vrste. V prvi vrsti znaša letna renta 200 K; torej letni prispevek = $\frac{2gp}{100}$ ali na teden $\frac{2gp}{100 \cdot 50}$ (leto se računa z okroglo 50 tedni) = $\frac{4gp}{100^2}$. Razmerje rent je z ozirom na plačne vrste v tem-le razmerju: 1, 2, 3, 5, 7½, 10; na teden se bo torej plačevalo v prvem razredu $\frac{4gp}{100^2}$, v drugem $\frac{8gp}{100^2}$, v tretjem $\frac{12gp}{100^2}$, v četrtem $\frac{20gp}{100^2}$, v petem $\frac{30gp}{100^2}$, v šestem $\frac{40gp}{100^2}$. Na ta način se bodo vplačila mnogo bolj prilagodila dejanskim potrebam, in kakor smo že rekli, bo to gotovo dobro vplivalo na finančne razmere nezgodnih zavarovalnic.

C. Starostna zavarovalnica. Po vladnem programu, ki se v tej točki gotovo ne bo znatno izpremenil, bo imel pravico do invalidne rente vsak, kdor je bil vsaj 20 tednov zavarovan in je postal za delo popolnoma nezmožen. Važno je, da se nezmožnost za delo meri po razmerah, da se torej v nekem zmislu daje preskrbnina v slučaju poklicne nezmožnosti za delo. V § 84. vladnega programa stoji namreč: »Nezmožen (invaliden) je tisti, kateri zavoljo starosti, bolezni ali betežnosti ni sposoben, da bi si z delom, primernim svojim silam in zmožnostim, ki se morejo glede na njegovo izobrazbo in dosedanji poklic od njega pričakovati, prislužil eno tretjino tega, kar telesno in duševno zdravi ljudje te vrste z enako izobrazbo v dotičnem kraju po navadi z delom zaslužijo.« Kdor doseže 65. leto, dobi starostno rento, ki je ravno tolika kakor invalidna. Za starostno rento mora biti zavarovan vsaj 1200 tednov; torej če se šteje, da posamnik na leto plačuje 40 tednov zavarovalnine, mora biti za starostno rento zavarovan 30 let. Za osebe, ki so ob ustanovitvi starostne zavarovalnice že prekoračile 35. leto, se polajša ta karenca toliko, da znaša vsaj 20 tednov, to se pravi: za starost se bodo lahko zavarovali vsi, ki še niso prekoračili 60. leta.

Invalidna in starostna renta se bosta odmerjali po plačilnih razredih, in sicer znaša temeljni znesek v prvem 120 K, v drugem 150, v tretjem 180, v četrtem 210, v petem 240, v šestem 270 K; vrhutega dobi še vsak na leto dve desetini vseh doneskov, kar jih je vplačal v zavarovalnico. Če je bil kdo v več plačnih razredih, se mu bo temeljni znesek preračunal povprečno. Ko zavarovanec umrje, dobi vdova odpravnino v znesku letnega temeljnega zneska. Vsak otrok dobi pod 15 leti pol temeljnega zneska; vendar ne sme vsota, ki jo prejmejo vdova in otroci, presegati trojnega temeljnega zneska. Splošno se zahteva, naj bi se otrokom dala odpravnina do 16. leta in naj bi je bili deležni tudi nezakonski otroci po očetu in materi. Dvojna sirota dobi cel temeljni znesek. Če se ne izrabi trojni temeljni znesek za vdovo in sirote, dobe en temeljni znesek umrlega zavarovanca stariši, če teh ni, stari oče in stara mati, če teh ni, bratje, oziroma nečaki in nečakinje pod 15 leti, če je prej skrbel zanje. Zavarovana ženska, ki se omoži, dobi polovico vplačanih prispevkov povrnjenih.

Stroški za starostno zavarovanje bi se tako-le pokrili: K vsaki renti prispeva država 290 K na leto; vrhutega da za upravo po 2 milijona kron na leto. Ostali stroški se pokrijejo s prispevki, ki jih pol plačajo delavci, pol delodajavci.

Račun je jako težaven, ker se more naslanjati samo na problematične podatke. Invaliditetna dozdevnost, to je dozdevnost neke $x$letne osebe, da bo tekom enega leta za leto nezmožna, se je sprejela po Zimmermannovih številkah, ki jo je preračunal glede na uradnike in uslužbence nemških železnic (izvzemši vozno osobje). Dozdevnost umrljivosti, to je dozdevnost neke $x$letne osebe, da bo tekom enega leta v aktivnem stanju umrla, se je preračunala na podlagi splošne umrljivosti, vpoštevaje umrljivost invalidnih oseb. Obrestna mera, po kateri se bodo obrestovali zavarovalni prispevki, se je določila s 4%. Pomnoževalni faktor, to je kvocient geometriške progresije, ki jo tvori leto za letom število zavarovancev, se je vzel po nemški statistiki 1,013.942. Glede na to, kako se bodo zavarovanci razdelili po posamnih letih, se je sprejelo načelo, da ostane število oseb enega leta relativno stalno. Razdelitev se je vzela iz nemške štatistike dne 14. junija 1895. Na tej podlagi se je izračunalo, koliko morajo znašati prispevki zavarovancev. Ti računi so preobširni, da bi jih tu razvijal. Naj povem samo končne rezultate: V prvem plačnem razredu bi plačala delavec in delodajavec po 10 vin. na teden, v drugem po 20, v tretjem po 30. v četrtem po 40, v petem po 50 in v šestem po 60 vinarjev. Pri tem se je za upravo računalo 10% od zavarovalnega prispevka in še povprek 7% varnostne doklade. Po sedanjih računih se upa, da bo na leto 4 3/4 milijona kron preostajalo in da se bo vsledtega zavarovalnica od prvega začetka postavila na trdno podlago. Ves morebitni dobiček pride seveda samo zavarovancem v prid. Država bo po sedanjih proračunih plačevala za starostno zavarovanje po tridesetem letu njegovega obstoja nad 38 milijonov kron, ki bi se zvišalo na okroglo 43 milijonov kron.

Č. Prostovoljno zavarovanje. Po vladnem programu se smejo prostovoljno zavarovati samostojni podjetniki, ki nimajo več nego dva delavca, domači in nestalni delavci, obrtniki, ki večinoma delajo na račun drugih podjetnikov, poljedelski in gozdni delavci, — vsi ti, če ne znašajo njihovi dohodki nad 3600 K in če niso nad 35 let stari; prostovoljno tudi lahko nadaljujejo zavarovanje vsi, ki so vsaj 100 tednov že plačali zavarovalnino, četudi po zakonu ne spadajo več med zavarovance. To se sme tudi vzdržati, če je zavarovanec izvun naše države. V vseh teh slučajih se pa štejeta glede na karenco dva tedna za eden. Pri ti priliki naj dostavimo, da znaša karenca za zavarovanje odpravnin po umrlem zavarovancu 40 tednov. — Pod prostovoljno zavarovanje bi se pač lahko spravili tudi kmetje, toda ta reč se lepše bere, nego je v resnici. Prostovoljnega zavarovanja se loti le malokdo, kakor nas uče izkušnje pri bolniškem in nezgodnem zavarovanju. Pomen imajo te določbe samo za tiste, kateri so iz delavcev postali samostojni podjetniki, da se jim ne izgubi, kar so prej kot delavci vplačali.

D. Železniški uslužbenci. Za železnice ostanejo dosedanje nezgodne zavarovalnice po zakonu dne 28. decembra 1887; d. z. št. 1 ex 1888; pri njih se morajo zavarovati tudi vsi pisarniški uradniki in delavci in vsi državni uslužbenci, ki imajo svoj posel po železnicah. Za starostno preskrbnino se pustijo za železnice in za javnopravne korporacije posebni zavodi, če pri njih zavarovanci niso na slabšem, nego pri državni zavarovalnici.

E. Bratovske skladnice. Dozdaj dobivajo zavarovanci pri bratovskih skladnicah bolniščino, zdravnika in zdravila in preskrbnino za starost in onemoglost, najmanj po 200 K na leto; preskrbnino imajo tudi vdove in sirote. Odslej se bodo smele za bolniško zavarovanje v zmislu novega zakona ustanoviti posebne prometne bolniške blagajne, če bodo imele vsaj 300 članov. Program sicer dovoljuje zanje tudi manjše število, toda tega zbornica brez dvojbe ne bo potrdila. Če ne bo take blagajne, bodo morali rudarji pristopiti k okrajnim. Dalje se uvede za vse osebe, ki spadajo pod rudarski zakon, prisilno nezgodno zavarovanje. Po vladnem programu naj bi spadale k sedanjim nezgodnim zavarovalnicam, toda to pojde težko, ker se jih branijo zavarovalnice zavoljo ogromne nevarnosti, ki je združena z njihovim delom, pa tudi rudarski podjetniki, ki nočejo postati soodgovorni za primanjkljaj, ki se je pri teh zavarovalnicah nagromadil brez njihove krivde. Zato ne pojde drugače, nego da se za rudarje osnuje eden ali več nezgodnih zavarovalnih zavodov, seveda v zmislu novega zakona. — Glede na starostno zavarovanje pa sedaj prevladuje misel, naj se bratovske skladnice puste, ker imajo zavarovanje vdov in sirot in bi bili potemtakem na slabšem, ko bi se razdružile. Delavci so pa bratovskim skladnicam nasprotni, ker jim ovirajo prosto preseljevanje. To bo treba premostiti. Najprej bo potrebno sanirati bratovske skladnice, katerih mnogo tiči v velikem deficitu. Zvršilo se bo to brez težav, ker bo odslej rudar zavarovan za nezgode, in ker bo država skladnici prispevala 290 K za vsakega invalida. Prosto preseljevanje se pa vsaj deloma lahko s tem zajamči, da se za vse bratovske skladnice ustanovi ena provizijska zavarovalnica. Seveda ne more rudar brez svoje škode prestopiti k drugemu delu. Na vsak način bo pa treba vsled izpremenjenih razmer novega zakona o bratovskih skladnicah, ki se bo moral rešiti obenem z novim zavarovalnim zakonom.

Priznajmo z veseljem, da se je naša industrija že sprijaznila s tem, da bo morala šteti za starostno zavarovanje. Na drugi strani pa moramo tudi poudariti, da so socialnodemokraški delavski zastopniki že večkrat javno izjavili, da so pripravljeni podpirati male kmete in obrtnike v tem vprašanju. Iz članka je razvidno, da se zavarovanje teh slojev ne more priklopiti delavskemu, ker to sloni vse na bolniških blagajnah in je zvezano z nezgodnimi zavarovalnicami. Razvidno je pa tudi, da je finančna podlaga trdna in da torej delavsko zavarovanje ne potrebuje nobenih novih darov, nego kar jih že zagotavlja načrt. Dr. Lueger je, kakor je znano, predlagal, naj da država ob cesarjevem jubileju 100 milijonov kron za splošno starostno zavarovanje. Ta vsota naj se po moji sodbi določi kot državni prispevek za zavarovanje kmetov in obrtnikov. Pesimisti sodijo črno o sedanjem državnem zboru. Temu nasproti pravim, da je že zdaj ljudski parlament pokazal v važnih vprašanjih več zmisla in sposobnosti za delo, nego prejšnji v najboljši dobi. Čaka ga pa še najvažnejša naloga: izvesti ljudsko zavarovanje. Prepričan sem, da bo tudi ti nalogi kos in da bo ljudstvo v njem dobilo najlepše pojasnilo, kakšnega pomena je zanj splošna volivna pravica.

◆

Slovenski narod, njegova inteligenca in dijaštvo.

(Razvoj od l. 1848.)

Jos. Puntar (Gradec).

(Dalje.)

V zadnjem zvezku smo narisali splošno kulturno-razvojno sliko slovenskega naroda od l. 1848. Dodajmo sedaj takoj še sliko o razvoju dijaštva v istih dobah.

Prva doba 1848—1890. — Do l. 1870. se zbira slovenska akademična mladež okrog ravno nastalih narodnih društev, kjer se druži tudi probujena slovenska in druga slovanska inteligenca. Središče študija sta Dunaj in Gradec. V Gradcu prevladuje štajerski element, na Dunaju kranjski. Značaj neakademičnih, pozneje tudi skupnih akademičnih društev je označen v namenu: boj za politične pravice, zlasti jezikovne, gojitev vseslovanske, jugoslovanske in vseslovenske ideje. Hrvatje in Slovenci so bili od nekdaj sobojevniki, dočim so severni Slovani hodili kaj radi svoja pota. Tako se tudi zdaj shajajo in navdušujejo v istih društvih. Vsledtega pa dobe več splošno-slovanskega kakor le slovenskega značaja.

A različne težnje in koristi poedinih slovanskih rodov so silnejše nego navdušenje za vseslovanstvo, ki je v tej dobi le fikcija brez realne podlage. Naravno, da se okrog leta 1870. pojavijo samoslovenska akademična društva: na Dunaju »Slovenija« (1869) in v Gradcu »Triglav« (1873). Prejšnja društva imajo namen, da seznanjajo inteligenco s slovanskim slovstvom, dajo članom priliko izuriti se v govorništvu, pesništvu in nuditi družabno-zabavnega življenja. Z nastopom samoslovenskih društev preide zanimanje na domače slovstvo, goji se zlasti pesništvo in govorništvo, vseslovanski duh se kaže v skupnih zabavnih prireditvah: veselicah, sijajnih plesih, »besedah«, slavljenju slovenskih literatov-veljakov itd. Graški »Triglav« prireja večkrat celo izlete v bližnje domače kraje, da tako ohrani zvezo z domovino, a ti izleti so bolj poseti vrlih rodoljubov, njih gospa in dičnih hčerk. Višek »narodnega dela« je delo za družbo sv. Cirila in Metoda. Za to družbo se napravljajo plesi, veselice in druge zabave. Tudi prvo akad. ferialno društvo »Sava« ima le namen, da goji v počitnicah družabno življenje med dijaki.

Važen pojav so dijaški »tabori«. Prvi se vrši leta 1867., torej še v dobi vseslovanske in jugoslovanske ideje, in sicer v Ljubljani. Drugi mu sledi leta 1869., ki ima vseslovensko lice, kaže se pa tudi prav jasno mišljenje in stremljenje večine tedanjega dijaštva. Na dnevnem redu je namreč razgovor o »slovenski omladini«, ki naj bi se ustanovila kot liberalna stranka, dalje o slovenskem vseučilišču, zlasti pa je zanimiva točka: »Ali je vpliv duhovščine na slovensko politiko in literaturo narodu koristen ali ne?« Navzočih dijakov je okrog 100. Za značaj tega shoda je tudi zanimivo dejstvo, da je hotelo dijaštvo prirediti demonstracijo v čast Trubarju, Bohoriču in Dalmatinu. Opomnim, da je ravno tedaj v Avstriji triumfiral liberalizem: odpravil se je konkordat, vzprejele tri glasovite konfesionalne postave. Čas torej »protirimskega« gibanja! Tretji shod (1887. l.) se istotako vrši v Ljubljani v enakem duhu kot drugi.

Za razvoj slovenskega dijaštva je posebne važnosti stik s češkim dijaštvom. Že okrog leta 1860. pride nekaj Slovencev na praško tehniko, v večjem številu pridejo v Prago šele leta 1885. Od tega časa moremo zaznamovati v slovenskem dijaštvu nov duh, nov tok: radikalno-narodni, a tudi radikalno-protiverski. Tisti čas je mladočeška stranka slavila zmagoslavje nad staročeško in njen narodno-radikalni program je moral vplivati tudi na Slovence. Če spomnim, da se ta čas pojavlja tudi pri nas »mladoslovensko« — liberalno gibanje med inteligenco, nam je novi tok od severa še bolj umljiv. Svobodomiselstvo Masaryka in požrtvovalno delo in zanimanje Jana Lega za dijaštvo tudi ni malega pomena. To pričajo zlasti prvi letniki »Rimskega Katolika«. Ta češki vpliv se pokaže posebno v drugi dobi po letu 1890.

V tej dobi je bilo za akademično mladino kaj lahko, ko se je poprijela le zabavno-družabnega »dela«, zlasti ko je hotela povsod in pri vsaki priliki pokazati svoje narodno navdušenje. To delo je jako lahko, a vendar velikega »narodnega« pomena; prilike dovolj za navduševavne napitnice, slavnostne govore in poročila — v časnikih. A s tem je v jako tesni zvezi tudi dekadenca slovenske akademične mladine, živeče v velikih mestih, kjer je vedno dovolj najrazličnejših zabav. In res narašča proti letu 1890. propadanje pravega akademičnega življenja, ki zahteva obilo resnosti in truda — za bodoči poklic. Zabava in zunanje navdušenje posebno pa športi — sabljanje — in drugo posnemanje nemških burševskih razvad se vgnezdi v slovenskih akademičnih društvih. Kako daleč je dospela tedaj slovenska akademična mladina, kaže posebno slučaj v Gradcu, ko je bil precejšen del »Triglava« celo nezadovoljen s premajhno(!) agresivnostjo društva, oziroma članov proti nemškim buršem ter si ustanovil svoje novo društvo »Ilirija« po vzoru burševskih društev. Neštete kontrahaže in druge neprilike so ji kmalu skrajšale neslavno življenje. Umevno je, da pri takih razmerah resno delo nikakor ni mogoče. Prejalislej bi se morala pojaviti reakcija in prerojenje slovenske akademične mladine.

Narodna in svobodna ideja navdušujeta torej tudi dijaštvo; v prvi polovici je v ospredju slovanska in jugoslovanska misel, potem pa vseslovenska. Obenem ž njo se enako poudarja takoj ob začetku svobodna misel, ki proti letu 1890. preglasuje narodno. Narodna ideja slavi zmagoslavje, a manjka ji prave vsebine, je le deklamacija. Središče je zunaj, ki kaže v vsem bolj radikalno smer, dokler ga ne prekosi vpliv iz Prage.

Celoten razvoj v tej dobi kaže smer od zgoraj doli: vsemu dijaškemu gibanju daje pravec akademična mladež, ki vpliva tudi na dijaštvo na srednjih šolah. Prijateljsko občevanje s srednješolsko mladežjo za akademično mladino nima posebne važnosti: oba dela živita vsak zase brez ožjega stika. Nemškemu vplivu se v drugi polovici pridruži češki in oni iz domovine. Društva imajo literarno-zabavni značaj, narodno delo pa teoretično lice, v načelnem oziru stoje na naprednem stališču, kar pa ne izključuje možnosti, da ne bi vstopali tudi drugače misleči. Pomanjkanje jasnosti v enotnem naziranju in enotnem določnem programu ter žalostne razmere med dijaštvom povzročijo notranje boje, ki so večalimanj osebni, krijejo pa — načelno razliko. Slovenski dijak je sprva idealist, panslavist, svobodomislec in navdušen narodnjak, literat-poet, pozneje pa dekadent: naturalist in cinik, kavalir in »frakar«. Znak vsej dobi daje: nejasnost v pojmih in »sloga«, vse pa kaže, da se bliža kriza med tradicijami in novim gibanjem. Okrog leta 1890. se pojavi odpor proti vladajočim razmeram, in sicer v dveh smereh, iz Prage in iz domovine: na eni strani Masarykov, na drugi Mahničev vpliv.

Z bojem reakcije s tradicijami prične druga doba: doba secesij, ki traja do l. 1908.

Katoliška secesija.

Ta secesija ima svoje vire še pred letom 1890., ko je »Rimski Katolik« vzbudil med srednješolskim dijaštvom obilo zanimanja za versko misel. Odločni in brezobzirni njegov nastop, jasni nazori in pojmi pridobivajo vedno večji krog somišljenikov. Sveže gibanje preide z mladimi močmi tudi v vseučiliška mesta, kar povzroči najprej boje v obstoječih akademičnih društvih, nato pa izstop in ustanovitev katoliškega akademičnega društva »Danica« na Dunaju (1894) in »Zarja« v Gradcu (1900).

Nova struja postavi — mala sicer po številu — nasproti liberalnemu dijaštvu svoj program, ki poudarja zlasti versko misel, obenem pa resno delo za bodoči poklic in praktično delo med slovenskim ljudstvom. Poudarja vedno potrebo socialnega dela, narodnosti pa priznava naravno in etično važnost, zavrača pa »absolutno narodnost«, ker absolutno je le eno — Bog. S tem je zarisana teorija in praktično delo nove struje. V svesti si, da more zmagati le tedaj, ako se njenih idej oprime vse slovensko dijaštvo, ali vsaj večina srednješolskega, posveča vso svojo pozornost na vzgojo srednješolskega dijaštva, s katerim stopi v posredno in neposredno zvezo. Kako resno si takoj v začetku misli svoj položaj in nalogo, priča glasilo »Zora«, ki precej časa ostane edini od visokošolcev urejevani vsedijaški slovenski list. Tem potom se razširijo kaj kmalu nove ideje med srednješolce in pridobe vedno večji krog somišljenikov, povzroče pa tudi boje med liberalnimi in »klerikalnimi« somišljeniki. Ta boj prinese zjašnjene pojme glede verskega mišljenja in naraščaj katoliške inteligence.

Da pokažejo tudi z dejanji svojo resno voljo, nastopajo »reakcionarci« tudi javno, posebno v izobraževalnih društvih kot poljudni govorniki. Kasneje osnujejo tudi posebno društvo za podrobno počitniško delo (Slovensko Dijaško Zvezo 1905).

Po ponesrečenem poskusu, prirediti v Ljubljani leta 1897. velik vseslovenski dijaški shod z namenom, da bi se ob tej priliki zasnovala skupna slovenska dijaška organizacija, nastopi mlada četa samostojno istega leta v počitnicah v Ljubljani na I. sestanku krščansko mislečega dijaštva. Temu slede skoro vsako leto drugi z raznovrstnim programom, vsebujočim vprašanja, ki morajo zanimati zlasti katoliški slovenski dijaški naraščaj. Namen jim je: razbistriti pojme, vzbuditi zanimanje za resno proučavanje življenskih, zlasti socialnih in kulturnih vprašanj, polegtega pa tudi naloga, da razširijo program, natančneje določijo poedine programne točke, zavzamejo stališče do nasprotnega dijaštva, utrde in izpopolnijo dijaško organizacijo. Pri vsaki priliki pa skuša katoliška mladež priti v najožji stik s katoliško inteligenco, zlasti s preprostim ljudstvom in delavstvom, poudarjajoč svoje demokratično mišljenje. S tem se postavi z ljudstvom in »narodom« v isto črto. In ravno v tem tiči vsa važnost katoliške dijaške struje, da gradi dalje na podlagi pravih narodovih tradicij.

Radikalna secesija.

Neplodni boj liberalnega dijaštva proti pozitivno delavni struji katoliškega dijaštva, žalostni nastopi liberalne stranke proti napredujočemu organizovanemu gibanju v katoliško-narodni smeri mora prejalislej vzbuditi nevoljo, zlasti proti narodno-napredni dijaški struji in politični stranki.

Reakcija proti prodirajočemu vplivu verske zavesti in onemoglemu liberalizmu je utemeljena v preveliki razliki dejstev. Zlasti mladina, ki hoče videti uspehe in navduševati se ob napredku, ne more prenesti disharmonije v razvoju. Vztrajno delo, navdušenje in uspehe pa je že dolgo zrla pri češkem narodno-radikalnem gibanju. Ko primerja razliko med domačimi in onimi razmerami, ji privre na dan nezadovoljstvo z obstoječim položajem v domovini. Sama liberalno misleča ne more sicer izražati simpatij ljudem in politični stranki, ki so veliko ali največ zakrivili, da se je razvilo živahno in delavno življenje na nasprotni strani. Delo in organizovanje ljudskih čet na podlagi ljudskih dosedanjih tradicij ji radi principov ne ugaja, češ, da narod zavajajo v »rimsko« sužnost. In ko se ozre po domovini, ugleda še eno politično, a brezpomembno stranko z gotovim delavnim programom, a mednarodno barvo. Vzorov nikjer, simpatija razdeljena: iz vsega tega se nujno porodi druga narodno-radikalna secesija, ki ji je boj proti obstoječim razmeram glavni klic, pozitivno delo za narod (»Iz naroda za narod«) glavna naloga.

Početek radikalnega gibanja med slovenskim dijaštvom sega globlje, kot bi kdo lahko sodil. Temelji v domačih razmerah, v boju za obstanek narodne osebnosti, v idealizmu mladine in hrepenenju po dejanjih. Že »Novo Nado« (1896) lahko smatramo za radikalni pojav. To je prvi učinek češkega vpliva, zanešen po slovenskih praških slušateljih med srednješolsko mladino, ki se z velikim navdušenjem oprime novih idej. Kmalu sledi med srednješolsko mladino val, ki se razvije v močno narodno-radikalno strujo. Nastane sličen proces kot ob nastopu prve »katoliške« secesije: boj za vlado in posest v akademičnih društvih je med staro liberalno in novo radikalno-narodno strujo nadvse srdit. Prvi naskok se izvrši na »Slovenijo«, in »stari« se morajo umakniti »mladim« ter zasnovati novo društvo svobodomiselnih akademikov »Savo« (1902). Ta uspeh ohrabri somišljenike v Gradcu, a tu se morajo izseliti mladi v svoj »Tabor« (1904), naposled se razcepi tudi praška »Ilirija«, izstopiti morajo zopet »mladi« ter ustanoviti lastno ognjišče »Adrijo« (1905). S tem je končana druga secesija.

V kratkem času prevlada radikalno gibanje na celi črti, zlasti vsled odločnega in agresivnega nastopa voditeljev, resnobnosti in svojih radikalno-narodnih zahtev. Največ uspeha ji donese vsestransko izpopolnujoča se organizacija v širšem in ožjem pomenu ter razvita agitacija. Veliko ji pripomore tudi navidezna indiferentnost glede verskega mišljenja, ki pa se od leta do leta bolj odkriva kot najbolj strastno nasprotje do vsega, kar nosi ime katoliško in sploh versko. Lahko ji je tudi stališče do obstoječih političnih strank, ki jim vsem skupaj odreka zlasti v začetku vsako odobravanje. Posebno mnogo simpatij si pridobi, ko začne sistematično preiskovati dijaško socialno vprašanje, ustanavljati ljudske knjižnice, prirejati poljudna predavanja, poudarjati potrebo, da se osnujejo gospodarske organizacije itd.[1]

Vpliv nove struje na razvojno smer slovenskega dijaštva je gotovo velepomemben: pozna se na vsem dijaštvu brez razlike mišljenja. Dočim ideje narodno-radikalnega dijaštva ne povzročijo v začetku posebne spremembe pri liberalnem dijaštvu, se tudi pozneje vedno bolj opaža idejno zbliževanje obeh struj. Posebno ob prilikah javnega nastopa proti »klerikalizmu« pozabljajo radikalci na svojo politično abstinenco: bore se v prvih vrstah za liberalno stranko. Zbliževanje obeh struj v idejni smeri kaže tudi najnovejši pojav med liberalnim srednješolskim naraščajem: list »Svoboda«.

Na katoliško-narodno dijaštvo vpliva radikalno dijaštvo vobče v neznatni meri, ker ima jasen in že davno določen program dela, vendar pa opažamo neko nagibanje h kritiki in nezadovoljstvu. Ker to ni v veliki meri, je ta pojav nekaj samoobsebi umljivega: dijaštvo si lasti danes po zaslugi nove struje, da sme kritikovati. Ta pojav seve tudi temelji v splošnem in našem kulturnem razvoju. Že radi nemirnega značaja te dobe v dijaškem razvoju se nam vsiljuje vprašanje, da-li je končano cepljenje slovenskega dijaštva v strogo ločene struje, ali pa se mogoče iz obstoječih struj izcimi prejalislej nova struja, nastane nova secesija.

---

[1] Kdor si hoče ustvariti pravo sliko o mišljenju narodno-radikalnega dijaštva, naj si ogleda v »Zori« (štev. 1., 2. in 3.) objavljene citate o »radikalizmu«.

Od tehle količin je zavisen nadaljni razvoj: 1. logične sile idej; 2. psihološkega razpoloženja; 3. razvoja v domovini, zlasti na političnem obnebju; 4. vpliva sodobnega mišljenja svobodomiselcev, zlasti nemških in čeških.

Socialno-demokratična struja.

Glavna smer kulturnega sedanjega teženja je v socializovanju. Na obzorju sta dve veliki stranki s podrobnim socialnim programom: krščansko-socialna in socialno-demokratična stranka. Liberalizem je opravil svojo nalogo in prišel ob svojo nekdanjo slavo, trenotne uspehe dosega le s pomočjo socialne demokracije. Kulturni boj je brez socialne demokracije docela nemogoč. In ali ne teži ves program narodno-radikalne mladine za tem ciljem?

In razmere v domovini? Troje strank. Vsaka ima nekaj, kar ugaja narodno-radikalni mladini, še najbolj simpatična ji je in ji mora biti radi svojega programa nižjih slojev, torej tudi »naroda«, edino-le socialna demokracija. Dejstvo je tudi, da se liberalna inteligenca že nagiblje k socialni demokraciji, posebno učiteljstvo. Tudi od narodno-radikalne mladine spoštovani možje, à-la dr. Tuma, Ivan Cankar itd. so v socialni demokraciji. Misli teh in narodno-radikalne mladine se po vsebini ujemajo. Sicer pa je že eno dejstvo samo neprecenljive važnosti za nadaljno sklepanje o razvoju slovenske učeče se mladine, dejstvo namreč, da imamo uveljavljeno načelo splošne in enake volivne pravice. Ta je donesla v državnem zboru socialni demokraciji nepričakovan uspeh, svobodomiselne ali liberalne stranke pa je razdrla in strla. Za to dejstvo mladina ne more biti nebrižna, zlasti pa ne, če se v malem kaže tudi po deželah, da raste moč in vpliv socialne demokracije za istotoliko, kolikor pada ugled liberalizma. Tudi pri nas se opaža isto.

Pa tudi v narodno-radikalnem dijaštvu samem je mnogo klic, ki se prejalislej razrasto v socialno-demokratične betve. Takoj po »sijajnem« tržaškem shodu narodno-radikalnega dijaštva se čuti, da je z njim dospelo isto do vrhunca svojih uspehov: poslej opažamo vedno več resignacije in pojemanje idejne moči. Prvotna sugestivna sila se polagoma razblinja, ker življenje sili radikalno dijaštvo, da računa tudi v pozitivnem, ne samo negativnem zmislu z danimi razmerami v domovini.

Brez konkretnih vzorov mladina vendar dolgo ne more biti, če ji je res kaj do vzorov delavnosti in do delavnosti same. Vsako stremljenje brez opore v javnosti je jalovo. Kakor hitro pa vpošteva s pozitivnega stališča dane razmere, je nujno, da se vpraša, jeli tudi najbolje: biti v izključivni opoziciji ali pa v sodelovanju pri tej ali tej politični stranki. In tako vidimo, da se jih mnogo oprijema pomlajenih liberalnih strančic, zlasti onih, ki so si privzele agresivnost in agilnost v smeri narodno-radikalnega programa, nekateri pa še ne vedo, komu bi zaupali svoje simpatije. Nekaj pa jih je postalo res radikalnih tudi v logičnem zmislu idej — približali so se pred letom dni socialni demokraciji, in s tem imamo tretjo secesijo socialno-demokratične slovenske akademične mladine. Uverjeni smo, da to ni samo efemeren pojav, nego vsestransko utemeljen. Priti je moral. Ali pa bode slovenska mladina v obilem številu sledila novi struji, to ni tako gotovo in važno. Najbrže se oklenejo nove struje vsi malkontenti, ki jim tako ali tako ni več zadostoval ali ugajal narodni radikalizem.

Važno je pri tem dejstvu predvsem to: pojav dokazuje, da narodno-radikalni program ne more popolnoma zadovoljiti za resnost in delo vnetega dela dijaštva, da je torej narodni radikalizem le prehodna stopnja konsekventnejših in treznejših duhov v socializem, socialno-demokratične ali anarho-socialistične barve.

Kako se je kmalu po dobljeni premoči začelo oglašati skeptično razmišljanje svedočijo besede: »Naše gibanje še ni stabilizovano, je pač gibanje, ki kipi in vre v njem cel kompleks raznorodnih idej. Malo ustaljenosti, malo ujasnjenosti! Da često ni metodiško in ne ekonomsko, se takisto ve: vse kipi in vre... Da v praksi nismo dosegli kdove kakšnih uspehov — študent je že po naravi bolj teoretik kot praktik. Ali da smo si ustvarili še tako malo teoretiškega temelja, to je naša Ahilova peta; temu moramo posvetiti svoje sile!« (»Omladina« 1905, 34.)

In: »Naše programsko geslo ni ne nacionalizem, ne radikalizem. Precej smela trditev taka, zlasti vočigled dejstvu, da se je to dosedaj šablonsko podajalo za program, podajal se je namesto kruha kamen... Nacionalizem — radikalizem — kamen... Milejša, a na videz paradoksna postane trditev, če z naglasom pristavim, da smo i narodni (afirmacija slovenstva; torišče naše socialne prakse: naš narod!) i radikalni (izkoreninjenje zla na narodnem telesu!). Ali to še daleč ni nacionalizem — radikalizem. — Obračam se torej proti postopanju, ki hoče z nekakim hokuspokusom verbalne interpretacije pritresti nacionalizem — radikalizem na beli dan.« (»Omladina«.1905, 35.)

Niso li že blizu te misli socialno-demokratični struji? Početki nove secesije segajo torej v narodno-radikalno secesijo. Narodni radikalizem v svojem bistvu ne zaključuje procesa, a tudi ne onemogočuje nadaljnjega razvoja iz **lastnega jedra.** Tako je vendarle naposled resničen stavek, da se ekstremi dotikajo. Narodni radikalizem pa — rdeči internacionalizem sta vendar disparatna pojma. Mogoče je, da se pojem »naroda« drugače misli ali »preuredi« in potem večini narodno-radikalnega dijaštva ni tako težka pot v tabor — socialne demokracije. Ideje zahtevajo to doslednost. Sicer pa socialna demokracija sama ni več na svojem nekdanjem izključno mednarodnem stališču. (Narodnostne težnje češke socialistične stranke!) Končno pa tudi mladostno narodno navdušenje in idealizem poneha, nastopi suha realnost in potem se vrši oportunitetno bližanje v politični smeri. Narodni radikalizem ide tudi to pot...

Z zgodovinskega stališča je važno le dejstvo, da se v razvojni vrsti pokaže učinek predpogojev iz prejšnjega razvojnega stanja, da imamo danes že »klub slovenskih socialno-demokratičnih akademikov« na Dunaju, da pa se tudi že pripravljajo tla enakim klubom drugod!

Še en zanimiv in za nadaljni razvoj prevažen pojav moramo omeniti, namreč postanek strokovnih akademičnih društev, oziroma klubov: »Kras«, akademično društvo slovenskih agronomov na Dunaju, istotam: »klub slovenskih medicincev«, v Pragi »klub slovenskih tehnikov«. To je naravna posledica treznejših nazorov o bodočem stanovskem poklicu. Čim pasivnejši postane taalioni v dijaških bojih, tem rajši se bo pridružil tem organizacijam, ki mu obetajo največ koristi. Zdi se nam potrebno opozoriti na važnost teh organizacij. Dokler bodo na nepristranskem stališču in imele pred očmi le stanovsko korist, jim bo mogoče družiti somišljenike raznih struj v eno celoto. Tudi ta pojav je utemeljen v modernem socialnem razvoju, ki stremi za trdno stanovsko organizacijo. Od njih pričakujemo lahko mnogo strokovno naobraženih mož in bodočih delavnih znanstvenikov na domačem kulturnem polju. In tudi ta pojav kaže nadaljno smer — slovenskemu dijaštvu brez razlike mišljenja. To je veselo znamenje koncem nemirne dobe in secesij.

Podajmo splošen pregled o tej dobi.

V idejnem pogledu je zanimivo, kako prehaja naglašanje z narodno-napredne misli na versko, nato zopet na narodno, a kmalu se pomiče na gospodarsko in končno na socialno. In concreto pomeni to: pomen katoliško-narodne dijaške struje z versko idejo na prvem, narodno in socialno na drugem mestu; potem narodno-radikalne struje z narodno-gospodarsko-socialnim programom in socialno-demokratične s socialno-gospodarskim in deloma tudi narodnim programom, končno strokovne organizacije s samo stanovsko-socialnim programom. S tem je pravzaprav idejni krog zaokrožen in završen. — Ločitev in kristalizovanje kaže v idejni smeri dvoje glavnih struj: katoliško-narodno (manjšina) in narodnonapredno-narodnoradikalno-socialnodemokratično (»napredni elementi«).

Ločitev se pojavi v verskem zmislu: prva reakcija na tedanje razmere med dijaštvom, zlasti proti njegovim liberalnim težnjam. Gradi dalje na ljudskih tradicijah.

»Katoliška« reakcija v javnosti in med dijaštvom kmalu izzove drugo reakcijo z ofenzivo proti sebi in ostareli, nezmožni liberalni inteligenci, zlasti ponesrečeni njeni akciji proti širečemu se »klerikalizmu«. Zida iz lastne moči proti tradicijam naroda, dasi priznava pomen njegove »samorasle tradicije«.

Iz nesoglasja med poedinimi programnimi točkami ter med njimi in realnimi razmerami, iz neustaljenih in pretiranih in zato nenaravnih idej narodnega radikalizma se porodi tretja reakcija proti vsem dosedanjim strujam, a gre v idejno logični smeri naprej.

Dočim katoliško-narodna struja kaže napredek v številu in naraščajoči agilnosti, se nasprotno dijaštvo cepi v razne frakcije, ki so si iz principielnih in osebnih ozirov sovražne, a potem čas in okoliščine zabrišejo prepad, sorodnost idej jih naposled zopet druži. To se opaža zlasti proti koncu dobe. Getrennt marschieren — vereint schlagen!

Zdi se, kot bi se hoteli celo združiti narodno-napredna ter narodno-radikalna struja, nebistvene ovire otežujejo spojitev. Dosledna je le pot v socialno-demokratičen tabor.

Zanimivo je dejstvo, da je Dunaj vedno prvi, ko se začenja razkol. Prva, druga in tretja secesija se pojavi najprej tu, se širi v Gradec in končno v Prago. To kaže, da je tu največ nagnjenja do skrajnosti, največ življenja ter odločnosti. Prevladuje pač kranjsko dijaštvo, v katerem se odsvita splošni kulturni proces ožje domovine, ki kot najrazvitejša slovenska pokrajina daje tudi drugim obmejnim direktivo v razvoju. Gradec ima povečini štajersko dijaštvo, ki živi v drugačnih razmerah ali vsaj veliko manj razvitem delu domovine. Zato ima tudi manj iniciative. Obmejni boj pa posebno sili k narodnemu radikalizmu. Praga se bori z domačimi in češkimi razmerami: odtod zaostajanje v razvoju. — Prvo secesijo pripravljajo dr. Mahničevi nazôri v »Rimskem Katoliku«, naravnost pa jo izzove I. katoliški shod v Ljubljani. Direktiva izide torej izvun dijaštva, a iz srede domovine. Reforma pa se vrši po srednješolskem dijaštvu: vrši se torej v smeri od spodaj navzgor.

Druga secesija ima svoje početke v Pragi, kjer je slovensko dijaštvo izza leta 1885. v ozki dotiki z mladočeškim gibanjem, posebno pa z idejami Jana Lega in Masaryka. Nezadovoljnost z obstoječimi razmerami med liberalnim dijaštvom, ki ne more paralizovati naraščajočega verskega gibanja med dijaštvom, in s položajem liberalne stranke in njene neagilne inteligence, ki je nezmožna dati razvoju svojo smer in zaustaviti naraščajočo »katoliško renesanco«. Gibanje prihaja pravzaprav iz tujine, do močnega vala ga povzdignejo razmere v domovini: je torej v najožji zvezi z domovino. Elementaren pojav pride šele iz srednješolskega dijaštva: od spodaj navzgor.

Tretja secesija ima svoje početke tam, kjer narodni radikalizem: v tujini in domovini. Pričenja pa se med akademično mladino: torej od zgoraj doli. Da se je osnovala, so vplivali zlasti »Naši Zapiski« in sodelavci, zlasti pa uveljavljena ideja splošne in enake volivne pravice za državni zbor. Prva secesija vsebuje negacijo in afirmacijo, druga le negacijo, tretja zopet negacijo in afirmacijo.

Dijak te dobe je: organizator in agitator, socialni in politični reformator, ljudski govornik in predavatelj, ki se vglablja v gospodarsko-socialne probleme, prodira v vse kulturno delo svojega naroda, se uči pri drugih in premišljuje o sintezi narodove kulture s splošno kulturo, velik v idejah in načrtih, večji teoretik kot praktik, idealist, realist, nezadovoljnež in kritik po poklicu, nemiren, nestalen, temperamenten, nagibajoč se k skrajnostim. Resne volje mu ne more nihče odrekati. Precejšnja razlika med njim in onim iz prve dobe. So tudi drugi pogoji... Duh cele dobe je svež in realističen, teženje na praktično-socialno stran, zato pa tudi dijaštvo v tej dobi nima veliko zmisla za pisateljevanje. Sicer pa je tudi res: inter arma silent Musae...

Najvažnejše dejstvo je: duhovi so ločeni, pojmi razjašnjeni, na vrsti je poslej samo novo urejevanje in ustaljenje vsaj za nekaj časa. In tega je tudi treba, ako se dijaštvo resno zaveda svoje važnosti v narodovem organizmu.

Ta znak nosi sedanji razvoj izza leta 1908. Dijaštvo je razdeljeno na štiri struje, ki vsaka zase poudarja posebno važnost ene ideje: ali versko ali narodno ali svobodno ali socialno.

Ločita se dva dela v zmislu dveh nasprotnih in svetovnih naziranj. V tem oziru se nasprotje poostruje. Boj sega že prav do poedincev. Tudi na polje »skupnih vprašanj« sili vsled nestrpnosti narodno-radikalnega dijaštva. Agitacija sega globoko doli v nižje razrede srednjih šol. Že ženska mladina je razdeljena in žal bolj v nasprotni smeri. Dvigniti žensko mladino na višjo stopnjo v intelektualnem in etičnem pogledu je od dne do dne nujnejše. V tem oziru delujejo dijaške organizacije z večjimi ali manjšimi uspehi.

Kako razdeljeni so duhovi, kaže dejstvo, da je danes ločitev duhov prešla iz petega razreda skoro že v drugi in prvi. Gotovo je ta bolestni izrastek nevaren pojav, ki škoduje pravemu razvitku dijaštva. Umljiva posledica pretirane agitacije. Tem značilnejša pa za sedanje razmere med dijaštvom, čim neverjetnejša.

Eno je gotovo, da dijaštvo slovensko ne bo nikdar enih misli in istih načrtov. Ločilo se bo i v bodoče, a ravnotako gotovo je, da se ohranijo tiste struje, ki bodo imele svoj obstoj dovoljno utemeljen v slovenski javnosti. Mogoče da nastopi ravnotežje v številu, ali pride zbližanje tudi v načelih, to je težje vprašanje. Kje bo večina: ali na protiverski ali verski strani, je sicer zanimivo vprašanje, a mogoč le zelo hipotetičen odgovor. Saj je toliko vplivnih činiteljev v šoli in vzgoji, a tudi izvun šole in naposled v mladini sami, ki določajo končne rezultate. Veliko pomenijo posebno dijaški listi (»Zora«, »Omladina« in »Svoboda«) in sorodno čtivo. In naposled dijaška organizacija tudi veliko premore. Vse struje se trudijo, da se izpopolnijo na to stran. Skrb za obstoj in pomladek zahteva to, še bolj pa boj za zmago idej.

Zanimivi so v zadnjem času množeči se pojavi med narodnoradikalnim in liberalnim dijaštvom: narašča namreč stremljenje za zbližanje obeh struj. Umevno: danes se pravzaprav obe struji ne ločita več tako kot v začetku. Marsikaj je popustila, marsikaj izpremenila radikalna, mnogo privzela liberalna. Pričelo pa se je to gibanje najprej med srednješolskim dijaštvom, ki ne more doumeti, kje je pravi bistveni razloček med to in ono strujo. Saj se je toliko izpremenilo od prvega nastopa v radikalnem zmislu med dijaštvom samim in precej tudi v slovenski javnosti, činiteljih, ki so izzvali narodni radikalizem na bojno torišče.

In zopet gre val od spodaj navzgor: tudi precej narodnoradikalnih akademikov se strinja s tem gibanjem. Nedavno je prinesel »Slovenski Narod« (26. marca t. l.) izjavo iz »Slovenije« izstopivših članov, ki opravičujejo svoj izstop s tem, da hočejo, zvesti svojemu narodno-radikalnemu načelu: »Narodni dolžnosti se klanjajo vse druge«, skupno z liberalnimi tovariši zasnovati novo akademično ferialno društvo za Gorenjsko. Ali ni tu vsaj malo sledu o vplivu javnega življenja iz najnovejše dobe, zlasti na Štajerskem in Goriškem? Vprašanje o spojitvi obeh struj ostane, dokler ne pojde mlajša generacija prek zastarelih osebnih nasprotij in časovno neutemeljenih tradicij, ki so razdvojile svobodomiselno dijaštvo.

Druga pot vodi, kot smo že prej omenili, v — socialno demokracijo. Naravno. Naše javno življenje hoče pravzaprav le troje strank. Nemogoče je, da bi ostalo v tem oziru narodnoradikalno dijaštvo na pasivno-indiferentnem stališču še dalje tudi v — teoriji. Vse kaže, da je danes radikalizem v krizi. Gotovo pa je, da nadaljni razvoj ne bo imel tako elementarnih pojavov kot sta bili pri secesiji: »katoliška« in

»radikalna«. Polagoma se bo vršilo preurejevanje in izenačevanje številnega in idejnega razmerja. Za nas je važno le to, da-li se nagne številna moč na stran katoliško - narodnega dijaštva ali ostane tudi v bodoče večina dijaštva bistveno drugih nazorov kot večina slovenskega ljudstva.

So znamenja, ki pričajo, da pojde slovensko dijaštvo še en korak naprej, namreč v dveh za našo kulturo veleważnih smereh. Zanimanje za strokovno - znanstveni študij narašča, ponavljajo se tudi glasovi po novi literarni struji v zmislu pozitivnega dosedanjega napredka. Ta glas ne more zamreti, ker ljudstvo in vse razmere silijo, da se prične nova — klasična doba. To je ena smer. Druga sili prek ozkih meja naše domovine: ideje in ideali iz prve dobe silijo k razrešitvi, seve v drugačnem zmislu, z drugo vsebino in z drugimi sredstvi.

Teženje po vseobči slovanski kulturi je že od nekdaj prirojeno slovenski mladini. Notranji njen razvoj in z njim neločljivi boji so le začasno odvrnili misli od vseslovanske ideje. Danes je dijaško gibanje skoro završeno, ker je dospelo v isto črto z glavnim razvojem vsega naroda, ki tudi že postaja ekspanziven in agresiven. Na to stran torej moči slovenskega dijaštva ne bodo v toliki meri vezane, da bi mu nedostajalo časa in žrtev za uresničevanje svojih starih idealov.

Slovensko dijaštvo je že precej storilo tudi v tej smeri. Narodno - radikalno in liberalno dijaštvo že dolgo goji stik s češkim svobodomiselstvom, katoliško - narodno dijaštvo pa išče najnaravnejše in najbližje zveze s hrvaškim dijaštvom, ki danes krepko nastopa v zmislu istih idej. V najnovejšem času se še zbližuje s katoliškim češkim dijaštvom. Vrše se celo priprave za obširno skupno zvezo med slovanskimi katoliškimi dijaškimi društvi.

Vedno jasneje se kažejo sledovi sestanka slovenske in hrvaške katoliško misleče mladine. Trsatskemu sestanku hrvaškega katoliškega dijaštva, kjer so bili tudi Slovenci sodelavci pri organizaciji katoliške hrvaške mladine, je sledil takoj prvi slovensko-hrvaški abiturientski sestanek ob priliki tretjega slovenskega katoliškega shoda v Ljubljani. V znamenju iste ideje se je vršil v preteklih velikih počitnicah v Zagrebu impozanten splošen sestanek slovenskega in hrvaškega katoliškega dijaštva. Vrše se že priprave za drugi, ki bo najbrže prihodnje leto v Ljubljani. Skoro gotovo bo imel že splošno slovanski značaj.

Polagoma, a v vidnih obrisih se bliža tesna spojitev z enakomislečimi na jugu in severu. Slovansko dijaštvo postane prejalislėj združeno v dve bojni vrsti: radi kulturnega in svetovnega naziranja. Ko se zvrši med dijaštvom poedinih slovanskih rodov sličen razvoj v smeri organiziranih čet, kot se je zvršil pri nas, se vrši pri hrvaškem in češkem dijaštvu, tedaj bo to vprašanje splavalo samoobsebi z vso elementarno silo na površje. In do tega ni več tako daleč . . . .

Delo v tej smeri pomeni za slovensko dijaštvo prvič to, da mu postajajo meje domovine za delo preozke, drugič pa je umljiv izraz idealnega hrepenenja po višjih idejah s širšim delokrogom in naposled tudi ne najmanj priča, da išče v boju za svoje ideje zaslombe pri istomislečih med najbližjimi sorodniki.

In zdi se, kot bi bila ravno slovenskemu dijaštvu, ki je bilo doslej prisiljeno na tujo hrano in miloščino pri bratih za časa svojih študijev, poverjena važna naloga, pomenljiva za zbližanje slovanskih rodov. Kot čin hvaležnosti naj zvrši to veliko delo, da zbliža najprej slovansko inteligenco, da bo bolje pojmovala pravo idejo o slovanski moči. Ne hrvaško, ne češko, ne poljsko, ne rusinsko dijaštvo nima tako lahkega in ugodnega stališča pri delu za kulturno vzajemnost Slovanov, kakor ga ima ravno slovensko dijaštvo. Ali mu ni s tem prisojena vloga posredovavca in organizatorja? Zdi se nam, da je to njegova najsvetejša naloga sedanjosti, a tudi bližnje bodočnosti. In to svojo nalogo mora izvršiti, ker mora razrešiti kulturni problem svojega naroda: ali naj namreč še nadalje prevladuje vpliv germanske kulture, ali naj zmaga vpliv slovanske kulture.

Slovensko katoliško dijaštvo mora že iz hvaležnosti do svojega prebuditelja, ki je v svojem »Rim. Katoliku« z veseljem pozdravljal tako stremljenje, z vsem ognjem delati v zmislu njegovih idej. Ne najdemo poleg moči in kreposti svojega naroda lepšega ideala, kakor je: združitev vseh Slovanov na osnovi krščanskih načel. Ko se teologi skušajo približati uresničenju tega ideala, naj bi tudi slovansko svetno dijaštvo zastavilo vse sile, da po svoji moči in na svoj način pripravi tla za mogočno stavbo — slovenske edinosti v zmislu krščanstva. Ako katoliška slovenska mladina ne bi hotela poprijeti se te ideje z vsem žarom mladosti, prisili jo prejalislej notranja potreba: mladina potrebuje višjih idej kot jih more doumeti, rabi nedosežnih vzorov, ki jo varujejo na poti navzgor. Velika je ideja o veličini naroda svojega, višja ona o človeštvu, za nas Slovence pa posebno o Slovanstvu. Kako lahko se kdaj zgodi, da ozke meje naše domovine postanejo še ožje, tem ožje, čimbolj se nam razraste sila na vse strani, čimbolj se zave — ozkih meja. Kulturno visoko stoječim se hoče širnega obzorja, prostranega polja za delo.

Slovensko katoliško dijaštvo stoji torej na prevažnem mestu. Si je svestno tega, čuti svoj pomen, pozna svojo nalogo? Gotovo in neoporečno je: slovensko katoliško mladino čaka doma razrešitev kulturnega vprašanja, čaka pa tudi razrešitev slovanske ideje, ker ne podira stoletnih tradicij, nego le zida in preraja v zmislu časovnih potreb,

Iz vsega tega razberemo prav lahko, da kaže glavna smer dijaškega gibanja odločno naprej in navzgor. Težišče postane skoro gotovo znanstveno-literarno delo in ustvarjanje slovanskega kulturnega programa. Z organizicijo lahko mnogo doseže. Ako nas ne vara sklepanje po analogiji iz prejšnjih dejstev, smemo tudi v teh dveh smereh pričakovati večjega valovanja od spodaj navzgor, od — srednješolske mladine. Upamo vsaj...

Ko smo razvili zgodovinsko-razvojno sliko slovenskega naroda, njegove inteligence, podajmo še kratek pregled važnejših momentov o poedinih dobah, da nam bo soglasje v pojavih splošnega kulturnega razvoja in dijaškega posebej, docela razvidno.

Prva doba:

Ideje. Splošno: narodnostna in svobodomiselna; naglas izprva na narodnostni, nato na svobodomiselni, končno se naglas izenači »narodno-napredna misel«. — Pri dijaštvu: iste in v istem stopnjevanju.

Psihološki oris. Splošni: idealno navdušenje in optimizem, fantazija in poezija, proti koncu dekadenca. — Pri dijaštvu: enako.

Dejstva. V širni javnosti: skupna politična narodna stranka, pozneje pojav »Mladoslovencev«. Sloga. — Med dijaštvom: le »slovensko dijaštvo«, proti koncu »mladoslovenski duh«. Sloga.

Glavni znak. Prva kriza narodnostna: ali »narodnjak« ali »nemškutar«.

Druga doba:

Ideje. Splošno: narodna, svoobodomiselna, verska, gospodarska, socialna; naglas nekaj časa na verski, se pomiče s te proti gopodarsko-socialni, koncem dobe je že bolj na gospodarsko-socialni. — Pri dijaštvu: iste ideje, a naglas izprva na verski, nato na narodni, potem v prejšnjem redu.

Psihološki oris. Splošni: važnost intelektuelnega napredka, realistično mišljenje in stremljenje, veselje do pozitivnega dela in ustvarjenja novih vrednot; boj med prejšnjim in novim mišljenjem, negacija in kritika, nezadovoljnost z obstoječim, sterilnost na tej, na drugi strani živahnost. Proti koncu zravnavanje nasprotij. — Pri dijaštvu: boj med idealizmom in razmerami; nemirnost, nezadovoljstvo, »kritičen duh«, negacija; reakcija povzroča reakcijo, secesija secesijo, proti koncu umirjevanje.

Dejstva. V širni javnosti: nesloga in stranke, narodnonapredna, katoliško-narodna, socialno-demokratična. Odloča v začetku narodno-napredna, potem preide moč v roke katoliškonarodne ali Slovenske Ljudske Stranke. Premoč na strani S. L. S. — Med dijaštvom: narodno-napredna struja, katoliško-narodna, narodno-radikalna, socialno-demokratična; proti koncu pojav strokovnih organizacij. Dvoje glavnih strank, namreč: »napredni elementi« in katoliško-narodno dijaštvo. Premoč »naprednih elementov«.

Glavni znak. Druga kriza načelna: »Klerikalec« — »liberalec«.

Tretja doba:

Ideje. Splošno: iste, naglas na gospodarski s težnjo proti socialni in novi — »kulturni«. — Pri dijaštvu: iste, glavni naglas na socialni, stranski na kulturni.

Psihološki oris. Splošni: realistično mišljenje in teženje, obilo refleksije in kritike, tudi skepse, pesimizem in resignacije, svitanje novega idealizma. — Dijaški: enako.

Dejstva. V širni javnosti: prejšnje stranke. S. L. S. na vrhuncu; liberalna pred razpadom, socialno-demokratična odločuje zmage liberalne stranke, gospodarske stranke kolebajo. Strokovne in stanovske organizacije. — Med dijaštvom: prejšnje struje; zbliževanje liberalne in narodno-radikalne struje, ki zgublja; katoliško-narodna pridobiva. Strokovna organizacija se širi.

Glavni znak. Tretja kriza: socialna in kulturna. Stanovska korist. Slovansko-germanska kultura?

Čemu ta kratka slika splošnega in dijaškega razvoja izza leta 1848.? Ali nam more podati zanesljivo odgovor na uvodna vprašanja in ona, ki so se nam med razpravo sama vrivala? Eno dejstvo je gotovo: splošni kulturni razvoj in dijaški posebej se popolnoma strinjata v pojavih, idejah in zapovrstnosti. To nam je dokaz, da so narod, inteligenca in dijaštvo trije činitelji, ki jih ni mogoče ločiti, da ne bi se razrušila harmonija. Kadar je ravnotežje v nevarnosti, je znak, da en činitelj povzroča nesoglasje, da s tem obenem moti vzajemni nadaljni tek. Primerjajmo le drugo dobo. Harmonični tek in simetrični pojavi na obeh straneh pričajo, da je slovensko dijaštvo res odsvit splošnega kulturnega razvoja domovine.

Močni so tuji vplivi, a še močnejši so oni iz domovine: to je prevažno dejstvo in tudi veselo, upapolno. Kar je bilo iz tujine zanešenega, je imelo sicer posledice, a v drugi smeri: vedno je izzvalo reakcijo. To nas tolaži, ker nam kaže, da je slovensko jedro zdravo in odporno proti okuževanju, ako so na straži duhovi širnega obzorja.

Po nastalih viharjih se napoveduje mirnejša doba, doba ustvarjanja, doba vsestranskega dela, ko bo sodeloval preprost delavec in kmet, meščan in uradnik, slovenski znanstvenik in literat. Ali ne zveni tako že nov trizvok sedanjega razvoja? Smer splošnega in dijaškega gibanja kaže navzgor, kaže pa tudi k umirjenju, treznemu delu. Kaj ne pomeni to, da potrebujemo res tistega dela, ki utrdi, poglobi, razširi, pojasni že dano in kaže k novim ciljem? Težko, da bi nas varala logika razvoja in ne bi nastopilo tekmovanje na znanstvenem, literarnem polju. Tudi tu se mora pojaviti organizovano vsestransko delo, ker to zahteva naš čas, naša kulturna doba.

In vendar ne moremo pozabiti besedi, ki smo jih že prej zapisali, da je docela v rokah slovenskega inteligenta, da-li se poravnajo nasprotja in nesoglasja in vznikne iz harmoničnega dela inteligence in ljudstva veličina slovenskega naroda. Vodstvo naroda se mu obeta, ako se vživi v vlogo požrtvovalnega vzgojitelja, plemenitega učitelja, prijateljskega voditelja, ki spoštuje tradicije in najsvetejše svetinje svojega naroda. Narod hoče duševnih velikanov, ki jim zaupa, ki jih pa tudi mora spoštovati in — ljubiti. Ali smemo upati, da se spoprijaznita in vzljubita slovensko ljudstvo in slovenski inteligent? Poiščimo si odgovor v dejstvih, zgodovini.

Celo dolgo pot izza leta 1848. se je slovenski inteligent odtujeval svojemu narodu, prihajal medenj s tujimi nazori. Ljudstvo ga ni umelo in on ne njega: misli so jima šle vsaksebi. In ljudstvo se dvigne naenkrat in gre prek slovenskega inteligenta, ki ne more doumeti nenadnega pojava med narodom. Skoro na mig in tisoči so vstali, ki jih prej ni mogla zbuditi doba štiridesetih let. Prej je on črtal pot, on risal smeri in vodil narod, zdaj zamisli slovenski duhovnik ljudsko-naroden program in ljudstvo ga z veseljem sprejme za svojega. Približal se je tudi inteligent, a misli mu niso prihajale odkrito in iz srca. V besede zaplete svoj program, oprimejo se ga sorodni duhovi in oni, ki ne umejo pravega zmisla, ki mu zagotavlja varnost in spoštovanje njegovih — vzorov. Prisiliti hoče inteligenca, da se vda narod, a narod pravi ne in prisili njo, da se ona prične bližati v sredo — nižjih slojev. Inteligenca se vdaja, a misel stara ostaja: da se mora narod preroditi v njenem zmislu. Na zunaj približevanje, v srcu — mrzlota. Ljubezen greje, ljubezen se žrtvuje in se ne skriva. Ljubezen velike večine današnje slovenske inteligence je izraz prisiljenosti, ker ljubi to, kar je narod doslej odklanjal. In moti se, zelo se moti, če meni, da ljudstvo ne pozna in ne čuti, kdo ga res ljubi, kdo samo mami.

In vendar je mogoče zbližanje.

Ena pot gre v smeri ljudstva in tradicij, druga gre poleg ljudstva in proti tradicijam in še ena za ljudstvo, dasi ne za tradicije. Zadnja pelje na nevtralno polje: prave, mirne, trezne znanosti, druga v monistični materializem in tretja — je pot katoliške inteligence. Le v prvem in tem slučaju je možno zbližanje naroda z inteligenco, ker omogočata pozitivno delo. Kdor meni, da se narod oprime modernih ateističnih nazorov, da se jih tudi mora oprijeti in kreniti s svoje tisočletne poti na drugo, se vara.

In če bi se zgodilo, da bi se ljudstvo in moderna ateistična inteligenca kdaj docela ujemala v svojih nazorih, bi to prejalislej rodilo dekadenco tistega naroda, ki mu hoče moderna slovenska inteligenca toliko dobrin, toliko sreče.

Ali navzgor, ali navzdol: to je moderni zakon, je zakon historiškega razvoja. Zadržati in ovreti je mogoče oboje, zaprečiti nikoli, ako so dani pogoji. So lahko materialnega značaja, a to so le sredstva v rokah ljudi, so pa tudi duševno-nravni, ki uravnavajo in določajo razvoj, končno pa je le Eden, ki vodi razvoja tok.

Etiški nazori, nravno krepko življenje odloča pravec, da pojde smer razvoja navzgor ali navzdol.

Ali so bili etiški nazori slovenskega naroda dobri, koristni, ali kvarni, uničujoči? Če zadnje, potem se le čudimo, da je mogel tako mal narod stoletja vzdrževati silo od severa, navale od juga in preboleti najhujše udarce, tako preboleti, da še danes čil in čvrst odbija napade od vseh strani, se dviga in krepi, in celo prehaja v ofenzivo. Ali pa mogoče niso bili etiški nazori naroda odločivni, najbolj odločivni? Kaj pa?

Odprimo zgodovino in tehtajmo in preudarjajmo in povejmo drugi vir — narodne odpornosti. Bili so Grki najbolj kulturen narod starega veka in so izginili; bili so Rimljani vladarji sveta: danes pričajo izkopine, da je bila tudi v naši domovini rimska inteligenca. Bil je tudi Napoleon, a narod, ki je zapovedoval še pred sto leti, danes izumira, kar je statistično dokazano. Bili so krivi materialni, a še bolj etični vzroki in so še danes. Evidentno dejstvo sicer, a mnogi slovenski inteligenti ga ne vidijo in ne priznavajo.

Jasno je torej, da so morali biti etiški nazori slovenskega naroda taki, da so ohranili ljudstvo čilo, čvrsto in močno, neupognjeno in odporno.

Kateri in kakšni so ti etiški nazori? Ljudskošolska deca nam pove, ko moli preprosto vdano deset božjih zapovedi. In kakšen odgovor bi bil tekom zadnjih desetletij večine slovenske inteligence do današnjega dne? Lahek odgovor, kdor jo pozna. In v bodoče? Naraščaj moderne slovenske inteligence, večina slovenskega dijaštva trdi, da so te zapovedi le tvorba ljudi, da niso absolutno neizpremenljive in nadnaravne norme, da so le »umetni, oziroma protinaravno stvorjeni jezuitski stavki laži-morale«, da celo »žandarmerijska morala«!

Vprašamo: kdo ima prav, ali moderni preurejevavci etiških vrednot, ali zgodovina; preprost šolarček, ki moli božje zapovedi, ali svobodomiselni slovenski akademik, ki oznanja novo moralo, novo etiko, ki ne priznava tem zapovedim absolutne veljave, nezavisne od človekove samovoljnosti? Jasno je kot beli dan, da iz takega naraščaja izšla slovenska inteligenca ostane tudi poslej v navskrižju z etiškimi načeli svojega naroda in s tem tudi v prekem razmerju do vsega, kar krepi, utrjuje in goji in priznava absolutna nravna načela krščanstva.

To je resnica in je ne spremeni niti narodno-radikalni rek »iz naroda za narod«, ki bi se bolje glasil »iz tujine v narod, v njegovo pogubo«. Ako trdi svobodomiselna slovenska mladina, da med načeli ni mogoče sporazumljenje, ji radi pritrdimo, kakor tudi za gotovo vemo, da bije in bo bilo narodno-radikalno dijaštvo, bodoča narodno-radikalna inteligenca, boj proti svojemu narodu in ne zanj.

Da, načelnega sporazumljenja ne more biti, ker je le vprašanje, da-li je četrta zapoved dekaloga eminentne, absolutne veljave ali ne, in sicer za vsak narod in za slovenski posebno. Ali — ali, tretjega ni! Tu tiči edino pravi odgovor na vprašanja o narodnosti, narodni moči, slovenski kulturi, slovenski bodočnosti. Osredite svoje misli le na to točko narodnega vprašanja in razmislite se na vse strani in poglobite do skrajnosti, potem bi strmeli, ako ne bi uvideli, da so v najnujnejši zvezi z njo tudi druge zapovedi dekaloga.

Prevažno je vprašanje, kako misli slovenska inteligenca, slovensko dijaštvo o temeljih in pogojih prave kulture. Razvidno je, da more to vprašanje prav in dobro rešiti le tista inteligenca, ki ne nasprotuje tradicijam, ne ruje proti tisočletnim nazorom krščanstva, nego gradi dalje in ustvarja nove kulturne vrednote.

To more izpolniti le slovenska katoliška inteligenca, slovensko katoliško dijaštvo, ki ne izloča iz svojega programa najsvetejših čuvstev — celega naroda. Med njo in narodom je popolno soglasje, pogoj, ki je potreben za vzajemno uspešno kulturno delo. In prav raditega, ker gre z narodom, mora iti tudi pred njim.

Da krivo ne obsodimo nasprotne inteligence, je nujno, da poznamo vpliv »miljeja«.

Slovensko dijaštvo je bilo doslej prisiljeno, iskati si višje naobrazbe izvun svojega naroda; na tujih kulturnih središčih je vsrkavalo tuje ideje. Iz tujine pa je prinašalo s seboj tudi tujo duševno hrano in jo vsiljevalo svojemu narodu. Umevno, da se je upiralo naravnemu razvoju svojega naroda. Spremenimo milje, prestavimo slovensko akademično mladino v osrčje njene domovine, s tem jo priklenemo in spojimo s celim kulturnim razvojem in omejimo čas in prilike, da bi se vdajala tujim teorijam.

Čas je že, potreba vsesplošna, da dobimo svoje kulturno središče, Smer celega razvoja kaže proti središču. In tudi pogoji so tu. Danes ljudstvo res hoče kulturno središče, ker ga nujno potrebuje. Pogled na vsestransko razvito življenje priča o tem. In ni-li velikega pomena dejstvo: da je po šestdesetih letih ogromna večina slovenskega naroda združena na temelju vseobsežnega kulturnega programa treh katoliških shodov? Ali ni pomembno, da imamo močno, enotno politično organizacijo širom cele domovine? Še več: na Kranjskem se bliža čas, ko bo Slovenec res svoj gospodar brez ozira na levo ali desno. In vse to v trenutku, ko se naši politični ideali bližajo vsled razmer okrog nas razrešitvi. Teh pogojev prej ni bilo in vendar smo zahtevali za Ljubljano svoje vseučilišče. Koliko bolj moramo zastaviti vse svoje moči danes, ko se cela domovina lahko vzdigne na en klic in zahteva potom vseh organizacij in drugih činiteljev, da resno hočemo svojega kulturnega ognjišča. In raditega smo popolnoma uverjeni, da se nam mora kmalu uresničiti en ideal izza leta 1848.: slovensko vseučilišče v Ljubljani. Drugi mu potem morajo slediti.

Da nam slovenska inteligenca tudi v bodoče ne ostane nespravljiv element v narodnem organizmu, uravnajmo njeno vzgojo tako, da bo od prve ljudskošolske in do zadnje vseučiliške ure v neposrednem stiku s svojim narodom.

Sirota je, ki nima staršev. Slovenski dijak v tujini prezeba in strada ljubezni, diha tuji zrak in se vrača domov z gnevom v srcu, revolucijo v mislih . . .

»Dijaško vprašanje« je torej ključ k razrešitvi problema med narodom in inteligenco. Ker se tako dijaški in kulturni interes krijeta, je trikrat sveta dolžnost vseh vplivnih činiteljev, da pospešijo razrešitev vprašanja o — slovenskem vseučilišču.

Razvit in zaveden narod čuti ekspanzivno moč, stare meje mu postajajo preozke, čim višja je kulturna stopnja njegova, tem bolj raste v njem teženje, da izžarja svoje kulturne pridobitve. Okrog njega nastaja vedno večji kulturni krog, vplivi se poznajo na sosednjih narodih. Paradoksna misel sicer, a uresničenje njeno ni tako nemožno, da ima slovenski narod, tlačen in poniževan od nekdaj, danes vendarle posebno nalogo. Med tri kulturne kroge je potisnjen: germanski na severu in zapadu, romanski na jugu in slovanski na vzhodu. Slovenski narod se nam zdi kot posrednik med zapadno in vzhodno kulturo. Mnogo je dejstev, ki potrjujejo, da po Slovencih prehaja zapadna kultura na jugovzhod. Ali slovensko-hrvaško vprašanje ne pomeni pobratimije vzhoda z zapadom? Težko sicer, a nemogoče ni, da se ne bi tekom tega stoletja prebudil slovanski jug v eno kulturno celoto. Slovenskemu narodu je zagotovljeno prav gotovo v tem zmislu posebno poslanstvo. Tekom stoletja se izravnajo lahko vse umetne zapreke, ako se narodi zbližajo na temelju krščanskega kulturnega dela. Ustvariti je le treba skupen, enoten kulturen program z organizacijo vsakega naroda v zmislu krščanskih idej. Ni treba ravno politične enote, ko zadošča že močna kulturna.

Danes smo še daleč od tega ideala, ki je že bil in ostane tudi v bodoče ideal slovenskega naroda. Zares pomenljivo: ideje in ideali izza leta 1848. se po dolgi dobi razvoja vračajo in vedno bolj bližajo končnemu uresničenju. Ni-li znamenje, da so nam res življenjske važnosti? Postanejo pa še bolj, čim se ves slovenski narod zave svoje kulturno-tvorne sile.

Kakor se je razjasnilo narodnostno-versko vprašanje, se poglobilo in razširilo v vseh delih naroda, tako pride tudi doba, ko bo čutil vsak poedinec kulturno silo celote, ko bo z zavestjo zrl na delo svoje in — prednikov. Slovenska inteligenca je poklicana, da ustvari čimprej kulturni temelj, da z organiziranim znanstvenim delom omogoči v to potrebne predpogoje. Najprej pa nam je nujno treba kulturnega središča — slovenskega vseučilišča.

In h koncu kot epilog malo — refleksije.

Ko zremo nazaj in gledamo v daljo, presojamo razvoj poedinih kulturnih stopinj, stopnjevanje in harmonijo med pojavi in idejami, kako se bore naziranja, sorodne misli zbližujejo, nasprotne odbijajo, kako zmotnim idejam slede zmotna dejanja in padanje, nasprotno pa pravim slede koristna in dviganje, moramo priznati gotov, naravni, a še bolj nravni red, zavisen od drugačnih zakonov kot so »železni zakoni narave«.

Seveda, ako ne priznavamo zavestnega človekovega dela, njegove proste volje, posebnih logičnih in nravnih zakonov, ne priznavamo najvišjega urejevavca, potem nam preostanejo za razrešitev življenjskih pojavov in ugank le »železni zakoni«, ki brez smotra in brez namena vodijo razvoj ... Kam? In infinitum, brez končnega cilja in smotra? Pomeni li njegova smer krog, elipso, parabolo? Je-li res razvoj človeške družbe isto kot razvoj nezavestne prirode, ali pa vendarle zavisen od činitelja višje kavzalne vrste? Vzemite človeku razum in prosto voljo in — vero v nadnaravni red, pa vam izgine kosmos, ostane — kaos! Kultura, človeštvo, narod? Kako že pravi Gumplowicz? »Ker če nima celota namena, je nezmiselno, da govorimo o smotru dela...« Torej tudi poedinca ne, torej preostane? »... človeku ne preostaja nič drugega, kakor resignacija, da se zadovolji in vda nujnim življenjskim potrebam ter skuša življenje kar najbolje olepšati in pametno uživati.« In če niti tega ne more? Kaj potem... Nirvana!

In denimo, da pridejo vsi poedinci tega ali onega naroda prejalislej do tega bridkega in mrzlega zaključka, ne ostane li zanje le: ali uživanje ali — samomor? In veličina naroda, kultura, napredek in druge take krasno zveneče besede? Niti enega srca ne bi mogle ogreti in utešiti... Ne čaka li tà logika monistično-materialične slovenske inteligence? Dokler bo narodu njegova bodočnost resna skrb, življenje imelo še kaj zmisla, bo moral najodločneje zavračati tisto moderno pozitivno moralo mlajše slovenske inteligence, ki mu obljubuje tako krasno bodočnost — samomora. Slovensko ljudstvo je že neštetokrat izrazilo svoje mnenje in ga bo tudi v bodoče, da najodločneje odklanja vse preurejevavce etiških vrednot in naj tudi imajo na čelu zapisano: »Iz naroda za narod«.

Slovenski narod hoče življenja in življenje mu daje krščanstvo.

Označili smo pot do razrešitve. V dveh smereh gre: ali v versko-pozitivni ali versko-negativni. Da-li ima ves razvoj kulture zmisel ali ne, na to odgovarja svetovni nazor. Moderni zanikuje možnost pravega in gotovega odgovora, zato vodi v resignacijo in propast; oni na podlagi krščanske metafizike pa ne pušča človeka sredi puščav, razpotij in onemoglosti, marveč ga dviga in krepi in mu daje življenje, ker daje zmisel življenju, delcem in celoti. Ali je res tako težka pot do — Resnice?

Slovenska inteligenca pa naj se sama odloči, kateri smoter je zanjo prikladnejši in upapolnejši. Slovenska katoliška inteligenca ne dvomi in ne išče zablod, ker hoče resnice v svesti si besed Zveličarjevih: »Jaz sem resnica in življenje«!

V tem znamenju je rešitev problema med narodom, inteligenco in dijaštvom. — —

Kdaj spozna to resnico večina slovenske inteligence, in ali jo sploh kdaj spozna?

Še: ločitev Cerkve in države.

Dr. A. Ušeničnik.

Dr. Krek je v kratkem, a jedrnem članku (»Čas«, zvezek 6.) pojasnil svoje stališče v vprašanju o ločitvi Cerkve in države. Ne dvomim, da bo ta članek razpršil marsikako nedoumevanje, ki je nastalo po takozvani »državnozborski kulturni debati«. Vendar se mi zdi, da problem niti v osnovnih potezah še ni tako jasen, kakor bi bilo želeti. Če je torej, kakor poudarja odlični politik, »naša dolžnost baviti se z vprašanjem ločitve Cerkve in države resno in natančno v vseh podrobnostih, da smo pripravljeni za vsak slučaj«, je gotovo prva dolžnost, pridobiti si jasnost vodivnih načel. Torej:

1. Da ločitev Cerkve in države ni in ne more biti katoliški politiki ideal, to je res znano vsakemu teologu, in za tako dokazovanje tudi jaz gotovo ne bi tratil časa. A prav to je; — meni se zdi, da je premalo rečeno: »gotovo ima cerkvena oblast glede na načelno vprašanje odločivno besedo, glede na dejanske razmere, na fakt, pa je dolžan vsak, kdor ljubi Cerkev, opazovati in študirati, ter svoje skušnje dati javnosti na razpolago; pred vsem pa je to dolžnost katoliško mislečih politikov« (str. 277). V tej sicer lepi trditvi pogrešam neke misli, ki je brez nje ves zmisel dvoumen. Namreč: pogrešam misli, da je pa med katoliško mislečimi politiki prvi katoliški politik — papež. Vprašanje o ločitvi Cerkve in države ni zgolj politično vprašanje, ampak je cerkveno-politično vprašanje; v takih vprašanjih pa je seveda za nas prvi politik papež. To se pravi: cerkvena oblast nima le glede na načelno vprašanje odločivne besede, temveč je katoličanom tudi v dejanskih razmerah nje beseda avtoritativna, veljavna beseda. Poglejmo le na Francosko! V čisto konkretnih vprašanjih (n. pr. še zadnjič v vprašanju vzajemno-podpornih duhovskih društev) se obrača francoska cerkev v Rim, in jamstvo lepše bodočnosti je, da ji je tudi v takih vprašanjih beseda prvega katoliškega politika odločivna.

Politika, zlasti cerkvena politika je silno težavna reč. Mi navadni ljudje, ki nismo politiki po poklicu, se moramo dostikrat zadovoljiti z avtoritativnimi dokazi. Če pa od katoliško mislečih politikov sprejemamo take dokaze, tedaj nam je kajpada beseda prvega katoliškega politika še bolj avtoritativna. Papež, si mislimo, je vladar vse Cerkve; njega je pred vsemi drugimi skrb, kakšna bo nje usoda v bodočnosti. On zre z visokega vidika vesoljne Cerkve doli na cerkvene razmere v posameznih državah, njemu je lažje presoditi sovražne nakane nasprotnikov Cerkve. Njega pa tudi vodi duh božje modrosti, in če je njemu lažje presoditi, kaj je Cerkvi v prid, a kaj v kvar, je tudi nam lažje vdati se avtoriteti njegove besede.

To sem hotel poudariti, ko sem v članku namenoma prisodil avtoritativnemu dokazu odlično mesto.

Seveda ne morem trditi, da imamo izrecno za Avstrijo tako avtoritativno besedo. Zdi se mi pa, da je zopet premalo, če kdo trdi, da je Cerkev obsodila le načelo, da se mora Cerkev ločiti od države. In zdi se mi, da sem to tudi dokazal. Leon XIII. in Pij X. sta govorila v čisto konkretnih slučajih; in v docela konkretnem slučaju, v okrožnici Francozom, ko je šlo prav za to, kakšno stališče naj zavzemajo katoliško misleči politiki, je rekel Leon XIII. naravnost: »Katoličani se ne morejo dosti čuvati, da ne zagovarjajo ločitve!« Če kje, so pa bile prav na Francoskem take razmere, da bi človek skoraj rekel: Ločitev je manjše zlo. Leon XIII. je drugače sodil: Če država izsili ločitev, bo seveda Cerkev izkušala tudi v novih razmerah vršiti svoje zvanje. V ameriških Zveznih državah je Cerkev v takem položaju, da, ondotni položaj nudi Cerkvi celo nekatere ugodnosti. »Te ugodnosti ne morejo sicer ne opravičiti krivega načela o ločitvi, ne opravičiti koga, da bi branil to načelo, so pa vendar take, da je mogoče to stanje trpeti (tolerirati) . . . A na Francoskem, kjer je večina katoliška, Cerkev nikakor ne sme priti v tako negotov (prekêren) položaj. Tem manj pa morejo katoličani oznanjati ločitev, ker dobro poznajo nakane nasprotnikov, ki jo zahtevajo. Za te je ločitev — to nam dosti jasno izpovedajo — popolna neodvisnost političnega zakonodavstva od verskega; popoln indiferentizem socialne oblasti nasproti interesom Cerkve, da, zanikanje nje biti (eksistence) same.« Če me prav vse ne moti, je tu Leon XIII. na podlagi konkretnih razmer zavrgel ločitev in prepovedal katoličanom zavzemati se zanjo. Prav take razmere pa so v Avstriji. Tudi v Avstriji je večina katoliška. Tudi v Avstriji nasprotniki — svobodomiselci in socialni demokratje — dosti jasno in glasno izpovedajo, kaj hočejo: popolno neodvisnost političnega zakonodavstva od verskega, popoln indiferentizem socialne oblasti nasproti interesom Cerkve, da, uničenje Cerkve. Ali ne velja torej tudi za Avstrijo Leonov opomin: »Katoličani se ne morejo dosti čuvati, da ne branijo take ločitve«!

Sicer pa dokaz iz papeških okrožnic ni zgolj avtoritativen. Papeži sami navajajo tudi umske dokaze, kažejo na strupeno korenino, iz katere izvira zahteva ločitve, kakor tudi na usodne posledice, ki bi izvirale iz ločitve. Strupena korenina je verski liberalizem in individualizem, usodna posledica pa bi bila, da »bi se še bolj razširila kuga verskega indiferentizma.« (Primeri članek v »Času«, str. 186—190.)

Moje prepričanje je torej slejkoprej: Za ločitev Cerkve in države se katoličani ne moremo ogrevati, ne načelno — to je dognano in priznano —, ne v dejanskih razmerah, kakoršne so v Avstriji. Ni dobro, a po ločitvi bi ne bilo bolje, ampak gorje!

Dr. Krek misli, da bi tako pridobili stotisoče, ki jih ima danes še socialna demokracija. Češ: »ni res, da mora biti socialna demokracija načeloma sovražna vsaki veri; res je, da je danes v stranki protiverska smer še silno močna; toda pri ogromni večini njenih pristašev določuje to smer samo politiški značaj verskih družb, predvsem seveda katoliške Cerkve, ker da je Cerkev s kapitalistiško državo sklenjena in na podlagi (dr. Krek dostavlja: večinoma namišljenih) privilegijev, ki jih ima od nje, vezana braniti tudi krivice proti delavstvu« (str. 278). Težko je dodobra presoditi ta avtoritativni dokaz glede premis; to se mi pa vendar zdi, da sklepa ne.

»Ni res, da mora biti socialna demokracija načeloma sovražna vsaki veri.« To je resnično, pod enim pogojem namreč: če socialna demokracija izvrže načela marksizma. Socialna demokracija, osnovana na marksizem, mora biti načeloma sovražna vsaki veri, socializem kar tak ne. To je že jasno povedal svoj čas znameniti državnik in sociolog dr. A. Schäffle (Die Quintessenz des Sozialismus, 1906 [14], str. 63): »Dandanašnji socializem je skozinskoz brezverski (irreligiös) in Cerkvi sovražen. Cerkev mu je le policijska naprava kapitala, ki da slepari proletariat z ‚menjico na nebesa'; Cerkev zasluži, da pogine. Mnogi socialisti fanatično sovražijo Cerkev, dà, sploh vsako religijo. Nujna posledica gospodarskega socialističnega načela pa ta tendenca ni« . . . Ali je torej socialna demokracija že izvrgla načela marksizma in z njimi sovraštvo do vere? Marksizem res propada; struja revizionizma je vedno močnejša, a kljub temu je, kakor priznava dr. Krek,

»protiverska smer v stranki še silno močna«. Zakaj? Dr. Krek pravi, da so pri ogromni večini tega krivi samo politiški privilegiji verskih družb, predvsem katoliške Cerkve. Kakšni pa so ti privilegiji? Dr. Krek pravi: »večinoma namišljeni«. Če so večinoma namišljeni, je treba ljudi samo poučiti, saj namišljenih privilegijev itak niti vzeti ni mogoče. Sploh je treba poučiti ljudi, da o kakih posebnih privilegijih Cerkve ni govora, če ni privilegij vse, kar komu gre; tedaj pa bi bili privilegiji vsi socialno-politični zakoni, ki jih prav sedaj sklepa državni zbor delavskim stanovom v prid. Ne vem, ali res ogromna večina socialnih demokratov sovraži Cerkev in vsako vero samo radi večinoma namišljenih privilegijev, a če jo, jo po krivici. Krivičnega sovraštva pa ne gre odpravljati s tem, da se jemlje pravica. Sicer bi pa jaz dvomil o trditvi sami. Voditelji socialne demokracije oznanjajo že od Marxa sem tako fanatično sovraštvo do vsake religije, da bi ne bilo nič čuda, če se je to sovraštvo razlezlo tudi že med mase. Kaj je vse storil, govoril in pisal na Nemškem Bebel, da bi vcepil masam mržnjo do Cerkve in religije! Ali so avstrijski socialni demokratje kaj boljši? Dr. Ellenbogen z Engelsom oznanja, da »religija ni nič drugega kakor fantastični odsvit vnanjih sil v glavah ljudi«. Pernerstorfer trdi, da je »socialna demokracija kontradiktorično nasprotje rimskega klerikalizma«, in sicer ne radi kakih političnih privilegijev, ampak zato, ker rimski klerikalizem ne prizna »absolutne duševne svobode«, ker brani avktoriteto in uči dogme, »socialni demokratje pa smo nasproti vsaki avktoriteti skeptični, zanikujemo in pobijamo vsako dogmo in zastopamo absolutno duševno svobodo«. (H. Schwechler, Die österreichische Sozialdemokratie 1908^3, str. 167 sl.) In ko je bila zadnja kulturna debata v državnem zboru, je dokazoval Pernerstorfer, da se morata ločiti Cerkev in država zlasti zato, ker da je krščanstvo v nasprotju z vedo. Tudi voditelji avstrijske socialne demokracije sodijo torej o religiji blizu tako kakor »Neue Zeit« (1906, II., 644): »Religija je vsakega tovariša zasebna reč. Mi ne vprašamo nikogar, ali je jud, kristjan, mohamedan ali pogan. Mi smo iz vse duše tolerantni. Toda kot pristaši nauka o razvoju vemo, da vodi kakor strokovna organizacija v socializem, tako socializem v ateizem . . . Čimbolj se gospodarski razvoj ostri, tembolj se odvrača proletariat od religije.« To se sicer glasi nekoliko marksistično, a glede religije tudi revizionisti niso mnogo boljši. Sploh se socialna demokracija vedno bolj bliža svobodomiselnim strankam. Teoretični materializem v socialni demokraciji propada, praktični materializem ima kakor v v svobodomiselstvu tako tudi v socialni demokraciji še vso moč, in jalovi idealizem, kakor ga oznanja n. pr. Masaryk, tega materializma ne bo premagal. S praktičnim materializmom pa je bistveno združena negacija religije, in če govori tak materializem o religiji, mu je to le prazna beseda, slepilo za mase. Jaz torej ne morem verjeti, da bi ločitev Cerkve in države izvršila tak čudež in v stotisočih obudila »zmisel za vernost in Cerkev«. Če stotisoči sovražijo Cerkev le zato, ker da je Cerkev radi politiških privilegijev »vezana braniti tudi krivice proti delavstvu«, zlahka spoznajo, da se grdo motijo. Krščanski socialci ljubijo Cerkev, a zato nič manj ne branijo pravic delavstva, dà, ravno krščanska ljubezen, ki jo podžiga Cerkev, je zanje najmočnejši nagib, da se žrtvujejo za delavsko stvar. Ako je delavstvo »dobre volje«, ne more odrekati Cerkvi pravičnosti in ljubezni do delavskih stanov; če pa dobre volje ni, tudi ločitev Cerkve in države ne bo nič pomagala: Cerkev bo oškodovala, delavstvu pa koristila ne bo.

2. Toda tu še tiči tista »temeljna hiba«, ki jo je našel dr. Krek v »Časovem« članku. Govori sicer o več »glavnih hibah«, a kolikor vidim, je našel, če jo je, le eno, le da je vodivna v vsem članku. Katera je torej tista »temeljna hiba«? Vsemu »Časovemu« članku je podstava, da ločitev Cerkve od države vzame Cerkvi javnopravni značaj. To, pravi dr. Krek, pa »nikakor ni nujno«. »Tu je temeljna hiba. Nikakor ni nujno, da bi moral pasti javnopravni značaj Cerkve, če se loči od države« (str. 278). Iz tega, se mi zdi, smem sklepati, da dr. Krek nikakor ni za tako ločitev Cerkve in države, ki bi potisnila Cerkev na zasebnopravno stališče. Ta sklep se mi zdi tembolj upravičen, ker dr. Krek priznava mojemu dokazovanju proti taki ločitvi dokazno moč. »Po pravici pravi člankar« — tako piše dr. Krek (str. 278) —, »da prodira socialno načelo proti individuališkemu. Katoliška vera živi v organizovani družbi. Država mora to družbo s stališča verske svobode priznavati in s tem priznavati njeno avtonomijo. S tem, ko država avtonomijo Cerkve zakonito prizna, je Cerkev že javnopraven organizem« . . . Če je tako, če dr. Krek obsoja kakor jaz ločitev Cerkve in države v »mojem« zmislu, tedaj sem srčno vesel te hibe, saj je razpršila mnogo pomislekov meni in, ne dvomim, da tudi drugim. Dà, sramotno suženjstvo nasproti propadajočemu liberalizmu bi bilo, da bi v dobi zmagujoče socialne misli pospeševali razdirajoči verski individualizem! Vesel

sem tega rezultata, naj sem zagrešil očitano logično hibo ali ne, in vesel sem, da sem pisal članek, ki je bil povod, da se je tako pojasnilo eno izmed poglavitnih dvoumij v tem vprašanju.

Vendar popolne jasnosti še ni in le zato nekaj opomb! »Ločitev Cerkve in države« je za nas neka »historična ideja«, in če vprašamo, kakšno vsebino ima, tedaj se pokaže, da ima ta ideja v zgodovini čisto določen pomen. »Ločitev Cerkve in države« pomenja vsaj historično res to, kar je bilo podstava »Časovemu« članku: tako ločitev, ki vzame Cerkvi javnopravni značaj. Tako je pojmil ločitev sicer globoko religiozni Washington, ko je položil v ustavo ameriških Zveznih držav načelo verske svobode in ločitve verskih družb od države. Tako je pojmil Cavour geslo: Libera Chiesa in libero Stato (svobodna Cerkev v svobodni državi). Tako se je uveljavila ločitev na Francoskem (le da so jakobinci z ločitvijo združili še rop, ko so proti splošnemu pravu oropali Cerkev vsega imetja). Tako ločitev zahtevajo svobodomiselci. Tako ločitev zahtevajo tudi socialni demokratje. Še vedno veljavni erfurški program nemške socialne demokracije (1891) pravi izrecno: »Religija se proglasi za zasebno reč. Vsi izdatki za cerkvene in verske namene se odpravijo. Cerkvene in verske družbe se proglase za zasebne družbe. — Šola bodi posvetna.« Glede posvetnosti šole je zanimiv komentar Kautskyja (K. Kautsky — Br. Schönlank, Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie, Berlin 1892, 44): »Ist die Religion Privatsache ... so ist folgerichtig die Schule eine rein weltliche Einrichtung ... Die Unterweisung der Kinder mit religiösen Dingen zu verquicken ist ein grundsätzlicher Fehler. Die Mitwirkung kirchlicher Kräfte beim Unterricht ist deshalb unzulässig.« Slično pravi program avstrijske socialne demokracije (1901, zasnoval ga je dr. Adler): »Religija naj se proglasi za zasebno reč. Cerkev naj se loči od države. Cerkvene in verske družbe naj se proglase za zasebne družbe. Uvede naj se obvezni civilni zakon. Šola bodi posvetna.« To je tako jasno povedano, da ni mogoče nobeno dvoumje. Je pa tako pojmovanje tudi čisto naravno. Načelo o ločitvi Cerkve in države je izšlo iz liberalizma. Liberalizem pa je individualizem. Liberalizmu je verska družba pravno družba posameznikov, ki jih veže zgolj nravna vez. Vera je nekaj zgolj individualnega in obenem nekaj zgolj nravnega. Zato verska družba kar taka po načelih liberalizma celo ne more biti juridična osebnost. Juridični odnosi morejo nastati šele glede časnih pritiklin dotične družbe. A ti, kakor sploh vse, kar je juridično, spadajo pod oblast družbe, ki ima juridičen smoter, to je, pod oblast države. (Prim. Giobbio, Diplomazia Ecclesiastica, Roma 1899, str. 47 sl.: Del liberalismo giuridico.) V tem oziru je torej socialna demokracija verno prevzela dediščino liberalizma.

Tako pa pojmujejo ločitev Cerkve in države tudi tisti katoličani, ki se zavzemajo zanjo, češ, da je moderna oblika razmerja med Cerkvijo in državo. Že iz »Časovega« članka je bilo razvidno, da jo tako pojmujeta Bonomelli in Fogazzaro. Bonomelli pravi: »Le to je rešitev velikega problema (o razmerju med Cerkvijo in državo): splošno pravo; samo, a polno splošno pravo!« Še bolj jasno govori Bonomelli o tem v delu »La Chiesa« (Milano 1900, str. 299 sl.): »Tretji sistem — prvi je sistem popolne, drugi sistem nepopolne zveze — tretji sistem je torej sistem ločitve Cerkve in države, ali kakor pravijo, sistem svobodne Cerkve v svobodni državi, kar se pravi pravzaprav: sistem ateistične države. Po domače povedano znači formula to-le: jaz, država, se v svojih zakonih, v svojih ukrepih, v svoji vladi vedem in ravnam, kakor se mi bolje zdi; jaz ne priznavam ne poleg sebe ne nad seboj nobene oblasti. Jaz se ne brigam za nobeno religijo, ne zato, kaj katera uči ali dela. Jaz nimam in nočem imeti nobene kakoršnekoli vere. Vera je čisto zasebna reč, reč vesti vsakega posameznika: vsak naj misli, kakor hoče, imej veroizpoved, katero hoče, način bogočastja, katerega hoče ali pa tudi nobenega, meni je vseeno; glede na religijo jaz ničesar ne ukazujem in ničesar ne prepovedujem; popolna svoboda vesti za vse; ne preganjanja, ne protekcije, ampak vsem zajamčena popolna svoboda v mejah zakonov in socialne blaginje. Jaz sem država, lajiška država (Stato laico); kako naj se zahteva od mene, naj se brigam za religijo in Cerkev? ko bi to storila, bi segala na polje, ki ni moje. Cerkev naj skrbi zase, jaz bom skrbela zase. Naravni pomen teh formul je torej: Svobodna Cerkev v svobodni državi — ločitev Cerkve in države — lajiška država — ateistična država (Stato ateo).«

Nič drugače ne pojmuje ločitve Cerkve in države Leon XIII. V okrožnici francoskim katoličanom (1892) pravi: »Hoteti, da se država loči od Cerkve, bi bilo logično isto, kar hoteti, naj živi Cerkev svobodno po splošnem pravu vseh državljanov.« V drugi okrožnici (1882, De animorum concordia) pa pravi: »Nekateri hočejo Cerkev in državo ločiti, da bi ne imela druga z drugo nič skupnega in druga na drugo nobenega vpliva. Ti se ne ločijo mnogo od tistih, ki hočejo ateistično državo.«

Historično je bilo torej moje pojmovanje vsekako docela pravo. Zato meni ni bilo treba še posebej tolmačiti pojma, ki je priznan od vseh. Kdor ločitev drugače umeva, tisti mora raztolmačiti svoje umevanje, da ne bo v vsem njegovem govorjenju dvoumja.

V rečeni Leonovi okrožnici sem podčrtal besedo: logično. Po Leonu torej načelo o ločitvi Cerkve in države ne pomeni tega samo historično, ampak tudi logično. Ko bi bilo tako, tedaj bi seveda sploh ne bilo več mogoče govoriti o kaki hibi v »Časovem« članku in hiba bi bila le očitati hibo. Če človek reč globlje razmisli, se skoraj mora pridružiti Leonovemu pojmovanju. Ako država zakonito prizna avtonomijo Cerkve in potemtakem nje javnopravni značaj, tedaj Cerkev ni več zares ločena od države. Nje eksistenčno pravo, nje organizacija, nje javni socialni pomen je tedaj v državnem pravu naravnost kodificiran. Država se le ne vtika v stvari, ki spadajo v cerkveno področje, v cerkveno avtonomijo, kar je čisto pravo in edino pravo. To torej ni več ločitev, ampak le svoboda Cerkve.

Seveda beseda je beseda. Če hoče kdo na vsak način tako stanje imenovati ločitev, mu tega ni mogoče zabraniti: češ, z avtonomijo se postavi neka meja med eno in drugo oblastjo, vsaka meja pa loči. Zares ločiti Cerkev in državo pa se pravi izločiti iz osnovnih zakonov vsak ozir na Cerkev. Cerkev se more v tem slučaju sklicavati le še na splošno pravo, n. pr. na društveni zakon, kakor se sklicujejo na društveni zakon vsa druga zasebna društva.

Toliko, da se pojasnijo pojmi. Dr. Krek je torej vsekako za to, da država zakonito prizna avtonomijo in tako javnopravni značaj Cerkve. Mimogrede naj omenim, da mi ni prav jasno, kako si potem toliko obeta od ločitve glede socialne demokracije. »Pri ogromni večini njenih pristašev, je dejal, določuje protiversko smer samo politiški značaj verskih družb, predvsem katoliške Cerkve. Če pade podlaga za to sumničenje, oživi tudi v stotisočih zmisel za vernost in Cerkev.« Po ločitvi v dr. Krekovem zmislu ohranijo verske družbe še vedno »politiški« značaj in socialna demokracija po programu zahteva drugačno, popolno ločitev. Ta moment torej, ki ga dr. Krek proti »Časovem« članku tako zelo poudarja, ne kaže, da bi imel posebno vrednost, in jaz sem že odkrito povedal, da temu razlogu za ločitev ne verjamem. Toda to le mimogrede. Poglavitno je, da smo prišli do neke skupne točke, ki je avtonomija Cerkve.

3. Avtonomija Cerkve mora biti nam katoličanom svet paladij. Toliko napredujemo, kolikor se bližamo resnični avtonomiji Cerkve, in kolikor se oddaljujemo v katerikoli smeri od resnične avtonomije, toliko nazadujemo. V katerikoli smeri. Zakaj proti resnični avtonomiji ni le državni absolutizem v cerkvenih rečeh (Staatskirchentum), ampak prav tako popolna ločitev, ki vzame Cerkvi javnopravni značaj. V modernih državah dejansko ni mogoče Cerkvi drugače zajamčiti avtonomije kakor z načelom verske svobode. Država naj prizna eminentni tudi socialni pomen religije in naj zato verskim družbam zakonito zajamči svobodo in avtonomijo, da morejo po svojih načelih svobodno vršiti svoje zvanje.

Ne da se pa tajiti, da stvar ni tako lehka, kakor se vidi na prvi pogled in kakor bi se zdelo morda po dr. Krekovem članku. S tem problemom je v zvezi cela vrsta problemov in dr. Krek sam je že izkušal pojasniti tega in onega (n. pr. problem zakona v »K. O.«, IX. [1905], str. 217 sl.). Jaz sem v »Času« omenil zlasti tri probleme: budget, zakon in šolo. Seveda sem jih presojal z vidika popolne ločitve v historičnem pomenu besede. Dr. Krek jih je zavračal s stališča javno priznane avtonomije — kar je naravno nekaj drugega — a reči moram, da me dr. Krekovi odgovori niti s tega vidika niso popolnoma zadovoljili.

Začnimo z budgetom.

Dr. Krek si misli stvar tako, da bi ljudstvo naravnost vzdrževalo Cerkev. Saj tudi »država ne da iz svojega ničesar za Cerkev, marveč vse gre iz ljudskega premoženja, iz davkov; razmerje torej ostane isto, katero je sedaj, naj ljudstvo po državi ali naravnost vzdržuje Cerkev; še ugodnejši je drugi slučaj, ker ne pride v poštev dragi državni upravni aparat . . .; potem se pa danes s katoliškega ljudstva davki vzdržuje tudi protestantstvo, židovstvo, pravoslavje itd.; tudi to odpade« (279). Zadnji dokaz je malodobrn, ker se pozivlje le na srce, a ne tudi na um. Če se z davki katoliškega ljudstva vzdržuje židovstvo, se pa tudi z davki židov vzdržuje katolištvo. Tu ni torej gmotno nobene razlike. Državni aparat je res drag, a potreben je reforme na vseh poljih, in upanje je, da se bo demokratična država lotila te reforme. Ali pa je razmerje res isto, ali ljudstvo naravnost vzdržuje kako stvar ali po državi, na to si najložje odgovorimo, če se vprašamo, ali bi ljudstvo toliko žrtvovalo za armado, kolikor zdaj žrtvuje, ko ne bi država sama iz davkov vzdrževala armade?

Pod enim pogojem pač, to je, ne radovoljno, ampak prisiljeno. Tako abstraktno se torej taka vprašanja ne dado rešiti. Treba je resničnega navdušenja, da ljudstvo radovoljno žrtvuje velike vsote. Ne dvomim, da je v našem ljudstvu tako navdušenje za Cerkev, vendar bi bilo mnogo negotovosti, mnogo prilike za grdo agitacijo ... Prav pa poudarja dr. Krek s stališča javno priznane cerkvene avtonomije, da »imajo javnopravni organizmi pač pravico svojim članom nalagati potrebne doneske«. S tem je gotovo vprašanje jako olajšano. Rešeno, kakor pravi dr. Krek, jaz ne bi rekel, ker je pač še dosti težak problem, kako naj bi se določevali doneski in kako dobivali. Tudi z verskim zakladom je gotovo treba računiti. Verski zaklad je cerkvena last, ki jo država upravlja, zato je država dolžna položiti račune in povrniti vse, kar je zaklad s svojo krivdo oškodovala. Abstraktno je vprašanje tako rešeno, ne dvomim pa, da si tudi dr. Krek ne taji velikih težkoč, ki bi nastale, ko bi bilo treba konkretno rešiti vprašanje. Ne rečem torej, da bi bilo gmotno vprašanje nerešljivo, če bi zahtevala Cerkev, da ji da država tudi v tem popolno avtonomijo, vendar jaz sam zase dvomim, da bi se samo radi tega položaj Cerkve kdove kako izboljšal! Eno pa moramo vsekakor zahtevati: Država je vzela Cerkvi imetje in se je tako obvezala, da bo sama skrbela za dostojen gmotni položaj Cerkve. Načelo verske svobode torej terja, da država vestno izvršuje to dolžnost, ne da bi si radi tega lastila kakoršnihkoli pravic. Vsekako je torej tu problem, ki je vreden in potreben resnega in natančnega študija.

Glede zakona dr. Krek nič določnega ne oporeka. Kar oporeka, velja le z javnopravnega stališča Cerkve. Jaz sem trdil, da bi popolna ločitev razmere le poslabšala, ker bi bil civilni zakon čisto naravna posledica. Avstrijska socialna demokracija res zahteva oboje: ločitev in obvezni civilni zakon. S stališča avtonomije pa je treba reči, da je naša država s postavami iz dobe liberalizma cerkveno avtonomijo prekršila. Tu torej treba avtonomijo zopet izvojevati. Po načelu verske svobode mora država priznati, da katoliška Cerkev avtonomno določuje o veljavnosti zakona, ki je po načelih katoliške religije zakrament. Država naj bi torej le priznala zakon, sklenjen po načelih verskih družb, in urejala s svojimi postavami civilne posledice, torej stvari, ki spadajo v področje državne oblasti. Glede tega se docela strinjam z načeli, ki jih je postavil dr. Krek leta 1905. v omenjeni izvrstni razpravi v

»Katoliškem Obzorniku«: »Katoliške zahteve povemo lahko nakratko. Naše zakonsko pravo je potrebno izpremembe, toda poslabšati ga ne pustimo. Za državo bi bilo najbolje, ko bi se za vse državljane zakonito določila nerazrušna monogamija kot edino dopustna oblika zakona. Na vsak način pa se mora za katoličane dosledno izvesti to, kar na videz poudarja naš zakonik, da se namreč ozira na religijsko prepričanje svojih članov glede na zakon. V tem zmislu bi se morali uzakoniti vsi cerkveni zadržki in sodna pravica o zakonskih zadevah bi se morala vrniti Cerkvi. Država mora uprav s svojega sedanjega stališča kot paritetiška država priznavati katoličanom pravico, da sklepajo zakone, kakor zahteva Cerkev, in to pravico tudi braniti. Dovolj zaušnic smo že mirno sprejeli. Kvišku s trdnim sklepom, da jih ne maramo več. Naj jamči zato naša trdna volja in probujena zavest vsega katoliškega ljudstva!« (str. 236). Če dr. Krek danes še prav tako misli, kakor tedaj, ko je pisal te vrste — in kako bi mogel kdo le posumnjati, da ne! —, tedaj glede te točke ni med nami niti najmanjšega nesoglasja.

Najmanj zadovoljivo je, kar omenja dr. Krek glede šolstva. Tega vprašanja se je komaj doteknil in vendar je to vprašanje eno najvažnejših in — najtežjih. Jaz sem dejal, da bi bila ločitev Cerkve in države usodna za šolstvo. Naravna posledica take ločitve bi bila »svobodna šola«, kakor jo zahtevajo svobodomiselci, to je, ateistična šola. Če pojmujemo ločitev tako, kakor se splošno pojmuje, da bi namreč Cerkev po ločitvi izgubila javnopravni značaj in bi jo država popolnoma »ignorirala«, ne razumem, kako more imenovati dr. Krek ta sklep »logiško neutemeljen«. Naj navedem tu le sodbo nesumnjivega moža, velikega častivca Cavourja, Fr. Ks. Krausa (Cavour, Mainz 1902, str. 94): »Die Doktrinärs, welche niemals mit der Praxis der Regierungskunst Fühlung gewonnen haben, verkünden auch heute noch, dass jede geniale und grosse Kirchenpolitik von diesem Prinzip (Libera Chiesa in libero Stato) ausgehen müsse. In Wirklichkeit kann man dieser Formel nur einen relativen Wert zuerkennen. Sie war, wie der 20. September 1870 bewies, ein mächtiges, weite Tore öffnendes Schlagwort. Sobald man mit der Wirklichkeit der Dinge zu thun hatte, musste sie einen starken Teil ihres Zaubers sofort verlieren . . . Zweifellos ist, dass in unsren alten Kulturstaaten ohne eine totale, in ihren Folgen nicht abzusehende Umwälzung die Trennung von Staat und Kirche vorläufig nicht durchzuführen ist. Die Berufung auf Belgien, England, Nordamerika beweist weniger als nichts, indem die Früchte, welche die Trennung von Staat und Kirche in diesen Ländern hervorgetrieben hat, namentlich auf dem Gebiete des Volksunterrichts und der Erziehung nichts weniger als erfreulich sind.«

Ako pa pojmujemo ločitev v nenavadnem pomenu kot samosvojo Cerkev, tedaj ni mogoč noben sklep, dokler se ne reši vprašanje: kaj s šolo? To vprašanje pa je silno težko. Jaz vidim tri načine, kako je mogoče odgovoriti. Prvi: šola ostani, kakoršna je sedaj, le zato naj se poskrbi, da se vsaka mržnja do religije iz šole korenito iztrebi. Ta način ni posebno zadovoljiv, kakor priča že dosti žalostna izkušnja. Nekaj bi pomagalo, ko bi se okrepila avtonomija dežel in občin ter bi dežele in občine vodile šolstvo. Tako bi ljudstvo lažje uveljavilo svojo voljo in učitelji bi se zavedali, kaj so, da le v imenu ljudstva vzgajajo mladino in da so zato odgovorni ljudstvu. Drugi: država naj snuje svoje šole, Cerkev lehko svoje. Ta način je krivičen, ker nalaga katoličanom dvojna bremena. Imel bi pa tudi zle posledice popolne ločitve. Nekaj malega bi pomagalo, ko bi se država obvezala, da bo podpirala verske šole, kakor dela n. pr. na Angleškem. A nekaj nenaravnega v tem načinu vedno tiči. Tretji: država naj prepusti šolstvo avtonomnim verskim družbam, to je, šola bodi konfesionalna. Glede ljudskih šol bi se to vprašanje lehko hitro rešilo, težji je problem glede srednjih šol in najtežji glede univerz. Tu je torej cela vrsta problemov, ki zopet še čakajo resnega in natančnega študija. Bonomelli v rečenem delu (La Chiesa, 309) pravi, da je sploh vir vseh modernih ateističkih tendenc v politiki šola. Zato, pravi, pa je tudi le eno sredstvo proti temu velikemu zlu: »šole naj bodo zopet religiozne, a resnično in globoko religiozne! to je zanesljivo in nezmotljivo sredstvo!« Seveda pa je problem prav ta, kako vrniti šolam religioznost. — —

Kdor je pazno prečital »Časov« članek in prečita te opomnje, bo zlahka previdel, da se nisem boril za nobene »teoretiške ideale«. Hotel sem v vprašanju, ki ga je sprožil dr. Krek, opozoriti najprej na to, kje ne iščimo ne idealov, ne realnih ciljev. Zakaj, res je »potrebnejše modro, previdno, pa zraven navdušenja polno praktiško delo v dosego idealov,« kakor pa »teoretiške razprave o idealih« — toda, to mora priznati tudi dr. Krek, potrebne so tudi te. Če ni jasnih ciljev, ali če so cilji le slepivi, blodni ideali, tedaj bo tudi delo blodno in pogubno! Nikakor torej nisem hotel

»zavirati za vsak slučaj namerjenega pripravljavnega dela,« marveč hotel pospešiti pripravljavno delo, da do tako usodnih slučajev sploh nikdar ne pride.

Zadnjič sem bral kritiko pruskega osrednjega vojnega vodstva o porazu Rusov pri Liaojangu. Ta poraz, pravi kritika, je odločil rusko-japonsko vojsko. A kar je najbolj tragično je to, da je poraz zakrivil Kuropatkin sam. Ves položaj, pravi kritika, je bil tak, da bi bili Rusi gotovo zmagali, ko bi imel Kuropatkin »voljo zmagati«. Japonska vojna je bila že docela utrujena; en krepak naskok od vrhovnega vojskovodja navdušene ruske armade in zgodovina bi bila morala zapisati zmago Rusije. Toda Kuropatkin ni imel vere v rusko moč in je le pripravljal tla za umikanje. Ta načrt je Kuropatkin ženijalno izvedel, pravi kritika, a vojska je bila — izgubljena.

Take misli so mene obhajale, ko sem pisal tisti članek. Ali se ni bati, sem si mislil, da se ne bi katoliški politiki začeli umikati socialni demokraciji in svobodomiselcem, ko jih mora vendar predvsem podžigati vera v svojo moč, v moč krščanske ideje, na boj in zmago? Ali se ni bati, da bi popustili socialni demokraciji in se vdali v usodno ločitev Cerkve in države ter tako šli ne naprej, ampak nazaj? Morda ni bilo prav, da sem se vdal temu strahu in mu celo duška dal, vendar sem sedaj, kakor sem že odkrito povedal, tega vesel, zakaj dal sem tako priliko enemu prvih naših katoliških politikov, da je avtoritativno razložil svoja načela. Je sicer pri tem, in kakor sodim neupravičeno, zamahnil po meni, a jasnost načel je vendarle pridobila. Jasno je sedaj vsaj vrhovno načelo: »Ne za popolno ločitev, ki bi vzela Cerkvi avtonomijo, ampak ravno za popolno avtonomijo Cerkve mora biti naše politično delo!« Želim le, da bi mogel prinesti »Čas« še novih doneskov izpod peres katoliških inteligentov, da se vsebolj pojasnijo načela in rešijo težki problemi o razmerju med Cerkvijo in državo.

Liberalizem v gospodarstvu.

Gospodarska črtica.

Ivan Podlesnik (Ljubljana).

Kakor morje je svetovni gospodarski trg. Kakor morje: val se dvigne in široka plan neizmerne vode zavalovi do nedoglednih daljav. Kamen pade v vodo in iz enega kroga na zrcalnati gladini jih nastane sto in sto večjih in zmerom večjih. In kakor na vodah opazujemo dviganje in padanje, tako povzroča tudi denar dvig in pad gospodarskih vrednosti. Ena sama velika moč je to, ki rodi iz mnogokrat malenkostnih razburjenj posameznikov neizmerno gorja.

Preteklo leto se je možu neizmernega bogastva tam v svobodni, na višku gospodarskega napredka stoječi Ameriki zljubilo, da je odtegnil svetovnemu denarnemu prometu del svojega velikega bogastva — in svet je zaječal pod mogočnim vtisom tega dejanja. Ne samo v Ameriki, temveč tudi v Evropi smo čutili peklensko moč tega čina. Stotisoči so se vračali nazaj v domovino, zdelani, bolni, brezupni; stotisočem se je zaprla pot v »obljubljeno deželo«. Tovarne so prenehale z delom, družbe so se razpuščale, vrednost denarja je rastla kakor raste vrednost žita po slabi letini; trgovine so se zapirale in tisoč in tisoč družin je bilo postavljenih iz razkošnih domov na cesto. Koliko kletev, koliko obupa in greha je rodilo to dejanje! In tisti, ki je povzročil vse to — Rockefeller, mož 70 let — je sedel mirno v kraljevskem svojem domu in študiral, kako bi razširil verske težnje cerkve baptistov, ki je nje član. Njegov sin je prav tedaj osnoval v New Yorku nedeljsko šolo, v kateri pogosto govori verske govore ... Stotisoči obupanih pa so ječali in stiskali pesti. Dolgi vlaki, prenapolnjeni izdelanih izseljencev, so izvažali iz izseljeniških pristanišč živo blago ... On pa je študiral versko vprašanje svoje cerkve. Ironija! Ironija, ki nas sili, da moramo odločno poudarjati, kako krivo je načelo, da sta si versko in gospodarsko vprašanje tuji, da ne posezata in ne smeta posegati drugo v drugo. Kakor vsa druga vprašanja, tako mora versko vprašanje tudi gospodarko prekvašati in pronicati. Versko vprašanje je prvo in glavno vprašanje, ker je vprašanje o bistvu človeka in sveta. Samo dvoje je mogoče: vera ali nevera. Politično, socialno, gospodarsko in še sto drugih vprašanj na temelju vere, ali brez tega temelja, na temelju materializma. Srednje poti ni, in je ne sme biti. Vera je moč, po kateri uravnava človek svoje življenje, ki obsega tudi njegovo gospodarstvo, zato pa se morajo njegova verska načela dejstvovati tudi pri njegovem gospodarskem delu. Iz globokega verskega prepričanja more človek črpati moč, s katero premaguje gospodarske težave in hiti za cilji gospodarskega napredka. Vera pa mora biti obenem tudi jez, ki mu brani prekoračiti meje gospodarskega napredka in ga obvaruje nepoštenih stranskih poti do ciljev gospodarskega blagostanja. Vera ga mora braniti dalekosežnih posledic gospodarskega liberalizma, ki je pravzaprav tiranski absolutizem, absolutizem, kakoršen gospodari samo v tako prosvetljeni, svobodni, demokratični Ameriki, državi Vanderbiltov, Rockefellerjev, Carnegiev in drugih, ki se predstavljajo svetu kot ženiji, nedosežni talenti, možje dela in napredka, so pa najhujši avtokratje, katerim se fevdali latifundijev vseh časov niti primerjati ne smejo. Svobodni so v svoji moči; z denarjem si kupujejo pravice, z denarjem povzročajo in bojujejo velike gospodarske vojne, z denarjem pa tudi namakajo svoje zemlje s solzami stotisočev modernih sužnjev. Despoti, ki mečejo drobtine raz bogatih svojih miz v milijonih za univerze in cerkve, zato da pokrijejo ž njimi gnusobo svojih dejanj in namečejo masam peska v oči. Kakor v starem Rimu: panem et circenses! Ves svet strmi na ideal svobodne Amerike, ker vse spoznava, da jo obvladujejo kruti absolutisti: Vanderbilt, Rockefeller, Carnegie i. dr.

So pa li res tako kruti? Saj vemo n. pr. o Rockefellerju, da se peča že leta in leta izključno skoraj samo z verskim vprašanjem svoje cerkve. Saj beremo o njem vsako leto v časopisih, koliko milijonov izda za dobrodelne, občekoristne namene. Univerza v Čikagu je n. pr. njegovo delo. In ta mož naj je krut, naj je absolutist? Neizmerno velik! Dve veliki naturi v majhnem telesu. Zase morda mehak, prepojen z verskim fanatizmom, v svojem gospodarstvu tiran. Predstavitelj ameriške, svetu idealne svobode, ki hoče rešiti vsa svetovna vprašanja brez verskega vprašanja. Versko vprašanje nima nobenega stika z gospodarskim vprašanjem. Gospodarsko vprašanje se ne sme omejevati po verskem. To je načelo svobodne Amerike, kjer vlada brezmejna gospodarska konkurenca, ki stresa svet in poraja gorje in gorje. Oglejmo si posledice te konkurence brez meje v njenih posledicah po dveh predstaviteljih, Rockefellerju in Carnegieju.[1]

John Rockefeller si je izbral petrolejsko industrijo za polje svojih špekulacij. Ustanovil je Standard Oil Company in pozneje Standard Oil Trust. Akcijski kapital te družbe znaša nominalno 100 milijonov dolarjev. Neizmerni razvoj svoje družbe si je Rockefeller s tem zagotovil, da si je znal pridobiti od čikaške Alton-železnice tako ugodne vozne pogoje, da je bila s tem onemogočena vsaka konkurenca. Vsledtega si je pridobil Oil Trust monopol za petrolej, in akcije te družbe so dajale od leta 1882. do 1906. dividende 551,922.904 dolarjev, kar znaša 24% na leto. Ta vsota pa ne izkazuje še vsega dobička, kajti čisti dobiček je na leto 80%, kar daje v teh letih 750 milijonov dolarjev.

V Ameriki velja »antirabatt-postava«, po kateri je taka manipulacija, kakoršno je sklenil Rockefeller z čikaško Alton-železnico, izključena. Rockefeller je kršil postavo dolgo vrsto let. Šele jeseni leta 1906. je naperilo čikaško sodišče proti Oil družbi, kateri predseduje Rockefeller, tožbo. Do tisoč dokazov je bilo proti družbi, da je ista kršila »antirabatt-zakon«, in po ameriških postavah se ne more naložiti kazen za vse prestopke skupaj, temveč za vsakega posebej. Kazen bi znašala več milijonov dolarjev. Rockefeller bi moral pred sodišče, pa se je znal dolgo skrivati po obsežnih svojih posestvih. Šele po dolgem času se je policiji posrečilo privesti ga pred sodišče, odkoder pa je bil po podani izjavi odpuščen, družba pa obsojena na 29 milijonov dolarjev globe. Rockefeller pa je smeje se izjavil, da te globe družba nikdar ne bo plačala. In res je do danes še ni in je najbrže tudi nikdar ne bo, ker je bil po družbenih zastopnikih takoj vložen rekurz, kateremu bo sledilo gotovo še več drugih. Stvar se bo zavlekla in zaspala. V Ameriki to tudi ni nič čudnega, ker »vsako sodišče, vsakega sodnika moremo kupiti«, kakor pravi drugi amerikanski milijonar Harriman. Tako misli tudi Rockefeller. Verjetno je to tudi vsledtega, ker je spremenil svoje naziranje o trustih v zadnjem času tudi predsednik ameriških zedinjenih držav Roosevelt, ki je bil prvi začel boj proti Rockefellerju. V eni majnikovih številk že poroča dunajski »Vaterland«, kako mirno je govoril o trustih Roosevelt, mož, ki je pravzaprav povzročil boj z Rockefellerjem, iz katerega boja se je rodila lanskoletna kriza na svetovnem denarnem trgu. Rockefeller se je hotel Rooseveltu maščevati. Odtegnil je del svojega imetja svetovnemu prometu, in denarni trg se je stresel, zahreščalo je na tisoč krajih, vrednost denarja je rastla, obrestna mera se je dvigala, kredit je padal, tovarne in velika industrijska podjetja so stala, delavci so bili odpuščeni, izseljenci so bili brez kruha, kapitalistično časopisje celega sveta je hujskalo proti Rooseveltu, povzročitelju te krize, Rockefeller pa se je smejal in — študiral vprašanje baptistovske cerkve, njegov sin pa je govoril navdušujoče verske govore v njujorški nedeljski šoli ... Bil je to boj med dvema — med Rockefellerjem, zastopnikom trustov, in Rooseveltom, predsednikom svobodnih združenih ameriških držav, — boj strašen v svojih posledicah, boj kapitala, boj moči, ki vlada svet. Če bi trajal še samo pol leta, bi lahko povzročil svetovni gospodarski polom, katerega posledice bi bile hujše od posledic krvave vojske.

---

[1] Primerjaj: Dr. Ludwig Psenner »Christliche Volkswirtschaftslehre«, dritter Teil.

Petrolejska družba ni nič zgubila. Stanovanja Rockefellerja in njegovih kompanov razsvetljuje električna luč, delavec v bornem svojem stanovanju pa mora še vedno žgati in drago plačevati petrolejsko luč.

Roosevelt govori pomirjevalne govore ... Rockefeller pa mirno lahko študira še naprej cerkev baptistov in vrže kmalu lahko zopet par milijonov za kak dobrodelen namen, da bo moglo časopisje zopet poveličevati blagodušni njegov čin.

Vi pa, ki ste lansko leto trumoma zapuščali s svojimi družinami Ameriko, pridete lahko zopet nazaj, delat, robotat in namakat zemljo milijonarjev s potom zdelanih svojih teles. Če morete? če ne morete, pridejo drugi, saj jih je še stotisoč, ki hrepene po svobodi in bogastvu svobodne, bogate Amerike ...

Rockefeller ima brata Viljema, ki je v Tarrytovnu v državi Washington lastnik ogromnega posestva z obsežnimi vrtovi in parki. Posestvo obsega krog 20.000 hektarov. Toda Viljemu se je zdelo to posestvo še premajhno, zato je kupil še drug ogromen kompleks sveta. Med tem in njegovim posestvom pa je ležalo malo mesto Brandon. To mesto ga je jezilo, ker je tvorilo otok na njegovih posestvih. Sklenil je torej in kupil je celo mesto. Vsi posestniki so se vdali in prodali svoje domove, samo neki stari mož se ni hotel ločiti od svojega domovanja. Kaj stori Viljem Rockefeller? Ker je bil lastnik celega mesta, je pričel zapirati pota, ki so vodila do domovanja tega moža. Tako je bil ta mož primoran tičati doma, ako ni hotel priti navskriž s postavo, ki govori o motenju tuje lastnine. Bil je zaprt v svoj dom. Tožil je, toda ni našel pravice in bil je primoran vdati se in za nizko ceno prodati svoj dom milijonarju. Tako vlada kralj dolarjev! Ali ne spominja to na tragedijo, ki se je odigrala pred leti v anglešsko-burski vojni? Tamkaj cel narod, tu en mož, prepoden z doma vsled pohlepnosti denarnih mogotcev, ki z zlatom vladajo svet in si kupujejo postave in sodnike.

Zelo zanimiva je bila tudi denarna vojna med Rockefellerjem in drugim ameriškim milijonarjem Carnegiejem, ki se je odigrala pred nekaterimi leti.

Petrolejskemu kralju Rockefellerju ni zadostoval samo monopol na petrolej, temveč zaželel si je v svoji nezmerni pohlepnosti po bogastvu podjarmiti si tudi ameriško industrijo jekla.

Mali, energični in vztrajni Šotec Carnegie je povzdignil s svojim delom jekleno industrijo v Ameriki do največje višine. Rockefeller pa je hotel, kakor tovarne za petrolej, združiti tudi podjetja za jeklo v trust. Tega pa brez Carnegieja ni mogel storiti. Carnegie je zahteval za svoja podjetja nad 200 milijonov dolarjev. Ta vsota je bila tudi za Rockefellerja prevelika, zato je skušal na drug način pridobiti Carnegieja. Pričel se je boj, kakoršnega še ni videl denarni trg. Najprvo je povzročil Rockefeller, da je največja družba za koks, od katere ga je Carnegie dobival, svoje cene povišala. Carnegie je zagrozil družbi, da bo sam nakupil 100 kvadratnih kilometrov premogovnega sveta in sam začel izdelovati koks. Rockefeller je poskusil drug način. Pridobil je zase velika podjetja in tovarne, katere je zalagal Carnegie z jeklom. Vsa ta podjetja so Carnegieju odpovedala dobavo. Carnegie pa je zagrozil, da bo sam zgradil enaka podjetja in vpeljal konkurenco na življenje in smrt. Zmagal je, ker bi svojo grožnjo tudi lahko uresničil. Rockefeller pa še ni miroval. Pridobil je Pennsylvanio-železnico, da je Carnegieju zvišala voznino. Carnegie je takoj poslal inženirje in pričel graditi novo progo od Pittsburga do atlantske morske obali. K temu podjetju je pritegnil še nekatere večje tovarne. Rockefeller je zopet propadel in ni mu kazalo drugega, nego da je bil prisiljen kupiti od Carnegieja njegova podjetja. Carnegie se je vdal, podvojil pa je prvotno določeno prodajno ceno, in zahteval pol milijarde dolarjev. To je bila največja kupčija sveta. Carnegie je začel pred 30 leti s 6000 dolarji, sedaj pa je eden najbogatejših mož sveta.

* * *

V teh dveh zgledih iz navidezno gospodarsko idealne Amerike se nam jasno kaže, kako vlada svet ne svoboda, ne inteligenca in nravna sila, temveč samo denar. Z denarjem se dela svetovna politika, z denarjem se kupuje pravica, denar povzroča gospodarske krize, denar kliče v svet probujo naroda, denar često odločuje v javnem in zasebnem življenju. Denar pozna samo eno svobodo, svobodo neomejene vlade, absolutistične vlade posameznih njegovih sužnjev, ki so si ga nakopičili, da se jim množi ne z leti, temveč z urami po stotisočih.

Ali pa mora tako biti? Ali mora res nebrzdan pohlep prevladovati vse naše življenje in zastrupljati našo javnost?

Kako žalostno je gledati časi najboljše narodove može, kako ječe v tem neizmernem pohlepju po bogastvu! In kako velik je mož, ki stoji čistih rok med voditelji ljudstva in ne zahteva zase drugega nego da ima jesti!

Če je pokopan v svetovni politiki liberalizem, potem mora izginiti tudi iz gospodarstva. Tudi v gospodarstvu mora bolj in bolj zavladati ideja skupnosti, ideja, ki druži male v gospodarsko moč, ki bo zopet prehajala na male in šibke nazaj.

In kdaj bo uresničen ta cilj? kdaj bomo gledali pred seboj ustvarjen ta ideal?

Kadar bo versko vprašanje prekvasilo posameznike, po njih ljudstvo in po ljudstvu narod. Kadar bo največji in najbogatejši gospodar, ki hrani v eni sami kaplji božjega svojega srca več bogastva kakor zemlja in nebo, postal po svojem Sinu vzor malih in velikih, revnih in bogatih.

Kadar bogati ne bodo samo za zabavo študirali vprašanj srca in duha, temveč poslušali in se ravnali po besedah Njega, ki je bil in je ljubezen.

Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina.

Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino l. 1680.—1830.

Priobčuje **Frančišek Reból** (Dunaj).

31. »Pridige sa vſe nedele skusi lejtu . . . Juri Japel . . . V' Lublani . . . 1794.«[1]

Lansko leto je minilo 100 let od smrti slovečega slovenskega pisatelja *Jurija Japlja,* ki je dvesto let po izdaji Dalmatinovega prevoda Sv. pisma začel na novo prevajati in izdajati Sv. pismo (1784—1802). Naglič je imel v svoji bogati knjižnici tudi vseh 10 zvezkov Japljevega Sv. pisma (8 zvezkov Stare in 2 zvezka Nove Zaveze), česar sicer v svojih rokopisih nikjer ne omenja, a mi je znano iz popolnoma zanesljivega vira, iz ustmenega poročila priče Janeza Bukovnika (prim. »Čas«, I., str. 319). Pač pa je Naglič navedel poglavitno vsebino znamenitih Japljevih nedeljskih pridig, ki so izšle l. 1794. v dveh delih, od katerih je prvi del obsegal pridige od 1. nedelje v adventu do 1. nedelje po Binkoštih (praznik presvete Trojice), drugi del pa pridige od 2. nedelje po Binkoštih do zadnje nedelje cerkvenega leta. Naglič nam navaja najprej vsebino drugega dela, potem šele prvega dela, na kar pristavlja (str. 71): »Od tega drujga Talla je pa haliſhter ſpredei pred tem *bukle.* — Piſou ſem to to sadne ta 24ti dan Proſinza u leti 1825. en vezher.«

32. »Kerſhanſkiga navuka islagaine . . . u Latinskimu od Joshefa Jacomina . . . prestaulenu v slovenski jesik od Andrea Reya . . . Lublana . . . 1801.«[1]

---

[1] Prim. Simonič str. 180; Glaser II. 55; Šaf. 124, 125; Voditelj X. 52—55. — H str. 58: »Haliſhter js Prideg Juria Japelna, Leta 1794, od tega druiga tala po binkuſhteh.« — H str. 64: »Sdej je pa pervi Tall Haliſhter js Bukuv Juria Japelna, 1794. Od Adventa do Binkuſhti je te (= tu).«

[2] Prim. Simonič 175; Glaser I. 178; Šaf. 119. — H str. 471: »Haliſhter js Kerſhanſkiga nauka bukuv tega velikiga od tega perviga Talla, Josheffa Jacomina, drukane leta 1801.« — H str. 478: »2. tall bukov.«

Razdelitev tega katekizma, o katerem nam Naglič navaja natančno vsebino, je ista, kakor v sedanjem katekizmu. Prvi del govori o veri (str. 2—108), upanju (str. 109—156), ljubezni (str. 157 do 308). Pri razlagi druge cerkvene zapovedi obravnava obširno daritev svete maše, razlaga pomen cerkvenih oblačil in posod ter poučuje, kako se je treba vesti pri posameznih delih svete maše (str. 262—293). V drugem delu je nauk o zakramentih (str. 2—180) in krščanski »pravici« (181—284).

33. »Sveti Krishovi pot, to je premiſhluvanje terplenja Jesuſa Kriſtuſa, is Svetiga Piſma napravlenu. V' Lublani 1808.«[1]

Pri tem »Križevem potu« se moramo nekoliko dalje pomuditi. Ime pisateljevo nam je ohranil Šafařík: križev pot iz Svetega pisma je sestavil *Anton Klementini.* Ta Klementini je bil pozneje ravnatelj bogoslovnih študij na ljubljanskem liceju.[2] Naglièev »hališter« pa nam je ohranil vsebino 1. izdaje Klementinijevega križevega pota, ki nam je bila doslej neznana. Natisnjena je bila 1. izdaja, kakor nam sporoča Naglič v »halištru«, l. 1806. Ali se pa smemo tudi zanesti, da nam je Naglič ohranil pravo letnico? Ali ni morda pomotoma zapisal 1806 namesto 1808? Zakaj po Šafaříku, Glaserju in Simoniču je izšla 1. izdaja l. 1808. — Dokazati hočem najprej, da je bila izdaja, ki jo je imel Naglič v rokah, različna od izdaje l. 1808. Primerjal sem namreč Nagličev »hališter« z izdajo iz l. 1808. in sem opazil sledeče: Obe izdaji imata najprej *predgovor* »o koristi premišljevanja Kristusovega trpljenja«, Naglič nam je navedel vsebino kratko z besedami: »Od nuza terplenia Jeſuſa«, boljše: »... premišljevanja trplenia Jezusa«. — V obeh izdajah nahajamo predgovor na prvih 7 straneh. Na str. 8 se začne v obeh izdajah 1. postaja (štacion), na str. 11 pa nauk iz premišljevanja pri 1. postaji, na kar sledi na str. 12 v izdaji iz l. 1808. kratka molitvica, ki je pa Naglič ne omenja.

Vsakokratni nauk in naslovi postaj se popolnoma vjemajo v obeh izdajah. — Razlika se začne od 2. postaje dalje: Dočim se začne 2. postaja v izdaji l. 1808. na str. 13 spodaj, pričela se je v izdaji, ki jo je imel Naglič v rokah, na str. 14; nauk pa na str. 18 v Nagličevi izdaji, v izdaji l. 1808. pa na str. 16. — Pri 14. postaji vidimo sledeče razmerje: Izdaja l. 1808. ima »Branje iz sv. evangelija« na str. 89 sl., »nauk« pa na str. 90 sl. (95 strani obsega ta izdaja); Nagličeva izdaja pa je imela »branje« na str. 100, »nauk« pa na str. 102 (imela je torej okrog 108 strani). Iz tega torej razvidimo, da se je Nagličeva izdaja razlikovala od izdaje iz l. 1808., ne sicer po vsebini, pač pa po tisku.

---

[1] Prim. Simonič str. 208; Glaser II. 269; Šaf. 136. — H str. 460: »Haliſhter js Krishouga pota kje (= ki je) noti od ſpremiſhluanja Kriſtuſoviga terplenja, js S. piſma. *So drukane uleti 1806. na novizh sloshen.*«

[2] Prim. »Doneski k slov. liter. in kult. zgod.« (dr. Iv. Prijatelj) v Zborniku M. Sl. (IX.) 1907, str. 10.

Ker navaja Naglič letnico natiska 1806, moremo torej z gotovostjo reči, da je bila to prva izdaja Klementinijevega »Križevega pota«, ki je torej izšla l. 1806. Natisk l. 1808. je že 2. izdaja; Glaser navaja, kot 3. izdajo natisk l. 1812.; Simonič ne vé za 2. in 3. natisk. V 4. natisku je izšla močno pomnožena in popravljena l. 1826. (str. 184 v mali 8⁰); to izdajo je oskrbel Janez Bedenčič. Omenja jo že Šafařik in za njim vsi naši bibliografi.

Naglič je pripisal k naslovu svojega »halištra« opombo: »*na novič zložen*« (namreč križev pot). V izdaji l. 1808. te opombe nikjer ne najdemo. Kako naj si razlagamo Nagličevo opombo, ki jo je najbrže Naglič našel na naslovnem listu? — Koncem XVIII. stoletja se je začela janzeniško-jožefinska slovenska duhovščina — na čelu ji po vrsti škofa Herberstein in Brigido — boriti zoper razne cerkvene pobožnosti, ki so jih gojili zlasti frančiškani in drugi redovniki po svojih cerkvah in so se ljudstvu zelo priljubile. Jako zanimivih pojasnil v tem oziru nam je podal prof. dr. Fr. Ilešič v »Izvestjih muzejskega društva za Kranjsko« let. XVI. (1906), seš. 1. in 2. v razpravi: »Baroni Brigidi. (Mihael baron Brigido, nadškof ljubljanski 1787—1806)«, in v seš. 3. in 4. v razpravi »Novomeški prošt Fran Nikola Peršič (1790—1797)«, kjer nam je narisal »sliko iz jožefinske dobe ljubljanskega nadškofa Mihaela barona Brigida«. Peršič je prišel kot novomeški prošt v hudo nasprotje z novomeškimi frančiškani.[1] Boril se je, kakor sploh janzenisti, zoper pobožnost »križevega pota«, zoper 40 urno molitev in rožnovenško pobožnost; vse te pobožnosti so bile pod njegovo vlado do l. 1797. v Novem mestu prepovedane. — Nas zanima na tem mestu, zakaj so bili janzenisti zoper pobožnost križevega pota. O križevem potu so trdili, da je »Andächtelei« in da predočuje ljudstvu »neevangelijske in neistinite reči«.

---

[1] Prim. tudi dr. Ilešičev spis: »Gimnazijske študije v dobi našega preporoda« v VII. zv. »Pedagoškega Letopisa«, Ljubljana, 1907, str. 121 sl. »Dodatek«.

Križev pot, ki je bil v XVIII. stoletju med Slovenci v navadi, je bil sestavljen po blaženem Leonardu Portomavriškem. (Prim. »Čas«, II., št. 1. in 2., str. 59.) Res je sicer sprejel blaženi Leonard v svoj križev pot več stvari, ki so bile znane le iz ustnega izročila, a to je bilo staro izročilo v katoliški cerkvi, zato se nam mora nekako čudno zdeti, da je janzeniška duhovščina zaradi tega nastopala proti »križevemu potu«. Zdi se mi, da moramo iskati vzroka še nekoliko globlje. Verjetno je, da je bil poleg Leonardovega križevega pota v navadi še drug, recimo »ljudski« križev pot, ki je bil znatno obširnejši in so bila vanj sprejeta tudi razna privatna razodenja. — V rokopisnem molitveniku nam je Naglič ohranil na str. 98—158 tak »ljudski« križev pot, ki najbrže ni nastal šele v začetku XIX. stoletja, ampak se je rabil skoraj gotovo že v XVIII. stoletju in je tako janzenistom dal povod, da so odpravili sploh pobožnost »križevega pota«. — Namen »ljudskih« križevih potov je bil, vzbuditi v človeških srcih kar najmočnejša čustva usmiljenja s trpečim Zveličarjem in čustva žalosti nad lastnimi grehi, pretresti človeka do dna srca in ga dovesti do pokore in poboljšanja. — Navesti hočem iz križevega pota, ki ga nam je ohranil Naglič, mesto, nad katerim so se umevno in to tudi po pravici spotikali janzeniško nadahnjeni duhovniki, mesto, ki je jako značilno, ker se v tedanji nabožni literaturi večkrat ponavlja v različnih oblikah. Na str. 145 Nagličevega molitvenika beremo pri 12. postaji tole pretresljivó mesto:[1] »Grešnik, poslušej Jezusa, on te sam nagovori. — Poslušej moj grešnik, kaj sem zate terpov: u' vertu getsemani sem 62 taužent 292 grenkeh souz zate stoču, 305 kervavih kapelc spotiu, u' gaižlanju sem 6666 žlakou prejev: je tu še premalu? poslušej dalej: jest sem prestov 110 žlafernc, s pestmi sem biv 30 krat bit, na urat sem bil 120 krat udarjen, na herbet 300 krat, na serce inu perse 43 krat, na glavo 85 krat, na strani inu ledje 38 krat. Kaj sem otev še zate striti? Na rame sem biv 62 krat, na roke 40 krat, na noge inu pišal 32 krat udarjen. Smerdlivih pluncov je blu 32 u moje obličje pluvaneh, is nogami sem biv 170 krat sunjen; na zemlo 13 krat veržen, 300 krat za lase cukan, za brado 58 krat; ternasta krona je meni 300 luken naredila, 900 krat sem zate milu zdihnuv.

---

[1] Šumnike in sičnike bom pisal na tem mestu z našimi sedanjimi znamenji.

Mertvičnih bolečin sem 160 prejev. Kaj bi biv mogov še striti, inu nisem sturov? Moj človek, moj grešnik, če lete besede nagredo tebi k' sercu, če nažaluješ, de s' tvojem greham si tvojga Dobrotnika toku martrov, toku rečem jest, de tvoje serce je že od pregreh oterpnilu, okamnelu, ja terši je koker skale, katere so pokale.« — — —

To mesto se opira na privatna razodenja iz srednjega veka. K nam Slovencem so najbrže prišla vsa taka privatna razodenja pod vplivom in po posredovanju spisov pobožnega nemškega kapucina P. Martina Kohemskega. Scherer piše v svoji »Geschichte der Deutschen Litteratur« (9. izdaja, Berlin 1902) na str. 336: »Martin von Cochem . . . schöpft aus der mystischen Litteratur des Mittelalters; was heilige Männer und Frauen über das Leben des Erlösers, über die Empfindung seiner Mutter durch Visionen erfahren haben wollten, das ist ihm eine wichtige historische Quelle.« Na str. 337 pa beremo: »Die Bestimmtheit der Angaben, welche das Volk verlangt, fehlt nirgends: der Verfasser kennt die Dimensionen der Höhle, worin Christus geboren, und die Zahl der Hammerschläge, mit denen er ans Kreuz genagelt wurde.« Scherer sploh mojstersko označuje Kohemovo pisateljsko individualnost, zato k sklepu navedem z iste strani še eno mesto: »Jede Situation, jede Empfindung sucht er zu erschöpfen. Das Rührendste und das Schrecklichste, was die geistlichen Volksschauspiele enthalten hatten, wird überboten, die sentimentale Betrachtung des Leidens Christi, vor welcher Luther warnte, auf die Spitze getrieben. Die Geiselung, die Kreuzigung sind entsetzlich zu lesen. Aber wie zart weiß Pater Martin hinwiederum die Geburt Jesu zu beschreiben!« Vpliv Kohemov na naše nabožno slovstvo XVIII. in začetkom XIX. stoletja je bil sploh velik, na kar bom ob priliki še tuintam opozarjal tekom nadaljnje razprave. Tukaj le izrazim še željo, da bi se kdo potrudil, v celoti zasledovati vpliv pobožnega nemškega kapucina O. Martina kohemskega na naše nabožno slovstvo, kar bi bila pač hvaležna naloga!

Torej! Naši janzenisti so se borili zoper pobožnost »križevega pota«, ker se ta pobožnost ni naslanjala samo na sv. pismo, ampak tudi na ustno izročilo. Da bi bili janzenisti zavrgli samo privatna razodenja, proti temu bi pač noben pameten človek ničesar ne imel, ker privatnih razodenj nismo dolžni verovati; toda zavrgli so s privatnimi razodenji vsako ustno izročilo sploh in se držali le besedi sv. pisma, v tem pa so prokoračili prave meje.

A ljudstvu se je pobožnost križevega pota tako priljubila, da je nikakor ni hotelo opustiti. Zato pa se je odločil duhovnik Anton Klementini, da sestavi nov »križev pot«, strogo na podlagi sv. pisma. In to označuje Naglič z besedami *»na novič zložen«*.

Toda ta »križev pot« se ni mogel udomačiti, že zato ne, ker je bil preobširen in tako ni bilo mogoče vseh 14 postaj naenkrat obiskati. Sicer pa je vsebina jako lepa! Zopet je prišel do popolne veljave Leonardov križev pot, ki je še dandanes v navadi. V kratkih in jedrnatih odstavkih nam slika blaženi Leonard posamezne dogodke na potu trpljenja iz hiše Pilatove na goro Kalvarijo. Kako lepo je porabljeno ustno izročilo o trikratnem padcu Gospodovem pod križem, a Klementini o tem nič ne vé, ker to ne stoji v sv. pismu! In zopet, kako nas gane usmiljena Veronika, ki sočutno poda Zveličarja potni prt, da si obriše z obraza krvave srage! A o tem nam nič ne govori sv. pismo, zato tudi Veronike Klementini nič ne omeni. Štiri postaje, ki se nahajajo v Leonardovem križevem potu (trikratni padec, prizor z Veroniko) je Klementini izpustil popolnoma.

Simona Cirenejca in pobožne žene pa je strnil v eno postajo, a vendar je pridržal 14 postaj, zato je moral porabiti še drugih dogodkov iz trpljenja Gospodovega, da je dosegel število 14 postaj. Klementini nam popisuje v prvi postaji, kako je Jezus krvav pot potil, v drugi postaji, kako Jezusa vjamejo sovražniki, v tretji, kako ga tožijo pred Pilatom; v peti postaji da Pilat Jezusa bičat, v šesti postaji Jezusa s trnjem kronajo, v sedmi izroči Pilat Jezusa v smrt, v osmi nese Jezus svoj križ, v deveti pomaga Simon križ nesti in pobožne žene Jezusa milujejo, v deseti Jezusa na križ pribijejo itd. — Iz tega torej razvidimo, da nam Klementini ne popisuje samo križevega pota, ampak tudi pot trpljenja z vrta gezemanskega do smrtne obsodbe pred Pilatom. Za premišljevanja bi služil Klementinijev Križev pot prav dobro, a ne za pobožnost križevega pota, kakor je v navadi v katoliški cerkvi; v ta namen služi najbolje Križev pot Leonarda Portomavriškega!

34. »Zirkounu leitu ali Evangelski navuki sa uſſe nedele inu prasnike zeliga leita . . . od . . . Francisca Xav. Goriuppa . . . Labaci. 1806.«[1]

---

[1] Prim. Simonič str. 134; Glaser I. 178; Šaf. 123; — Voditelj IX. str. 402. — H str. 164: »Haliſhter js garjupa, ali js evangelſkiga nauka ſkusi zelo leito — tega leta druk. 1806.

Prva izdaja Gorjupovih pridig za vse nedelje in med ljudstvom znane praznike celega leta je izšla l. 1770. Druga izdaja je bila potrebna že l. 1776. (prim. Simonič, str. 612, spodaj), l. 1806. pa je bila knjiga zadnjikrat natisnjena (prim. Simonič, str. 134), in to zadnjo izdajo je imel Naglič v roki. — V knjigi je bilo zbranih 115 pridig za vse nedelje, zapovedane praznike in sopraznike v letu. Prva izdaja je obsegala 448 strani, za zadnjo pa nam Naglič zaznamenjuje 430 strani. — Naglič nam natanko navaja vsebino posameznih pridig, katerih vsaka je obsegala 3—4 strani.

35. »Kratki Navuki, Regelze inu Molítve sa Sakrament te pokore. Od Joannesa Debevza ... V'Lublani 1807.«[1]

Na 95 straneh poučuje knjižica grešnika, kako se mora spokoriti in očistiti svojih grehov. Na str. 43—72 je razložen očenaš »po potrebi spokorjeniga grešnika«. —

Debevec je izdal knjižico prvič že leta 1783.; leta 1807. je izšla 5. in zadnja izdaja, in iz te je Naglič sestavil »hališter«, na koncu katerega je pripisal opombo: »To jmam sato ſpiſane, de vejm reſnizo poijskati.«

---

[1] Prim. Simonič str. 80; Glaser II. 223 in 226; Šaf. 135. — H str. 531: »Haliſhter js bukovz od pokore. sloshiu: joannes Debevz — petiga druka 1807.«

* * *

Kulturne slike z Balkana.

Piše dr. J. Debevec (Kranj).

III. »Balkanska carica«.

»Pred smrtjo nikogar ne blagruj!« Da tiči globoka resnica v teh besedah, je občutil že stari tebanski kralj Edip, ki ga je en sam nesrečen dan pahnil s prestola in slave v strašno brezdno sramote in bede; spomnil se je pozneje iste resnice kralj Krez, ki je s kraljevega prestola moral stopiti na grmado, da bi v dimu in plamenu izdihnil dušo ... Spomnilo se je te resnice brez dvoma še mnogo, mnogo drugih »kraljev in cesarjev«, oboževanih, blagrovanih nekaj časa od ljudi, a morda le prekmalu, ko jih je zapustila sreča, psovanih, zasramovanih. Zdi se, kakor da bo moral staremu Solonu pritrditi tudi sedanji sosed starih Grkov, vladar Črne gore, knez Nikola I., ki od l. 1900. nosi tudi častni naslov: »Kraljevsko Visočanstvo« . . .

Gotovo ga ni sedaj med živečimi vladarji nobenega, ki bi ga bile rojenice že v zibeli obdarile s takimi vrlinami kakor kneza Nikolo: odlikuje se po svoji osebni hrabrosti, ki jo je večkrat pokazal v krvavih bojih s Turki; odkar je izvojeval mir svoji zemlji, deluje tudi kot čislan pesnik na slovstvenem polju; vrhutega si je ustanovil lepo rodbinsko življenje. Kateri izmed vladarjev se more ponašati z vsem trojim? Lepo je opisan Nikola I. kot vojak, politik in pesnik v uvodu »Gorskega venca«[1]: v hudih časih je kot devetnajstleten mladenič (l. 1860.) nastopil vlado po svojem stricu Danilu, ki je padel dne 12. avgusta l. 1860. na avstrijskih tleh (v morskem kopališču pri Kotoru) kot žrtev zavratnega umora. Že l. 1862. je prineslo krvavo vojsko s Turčijo, ki je bila sicer na enem koncu Črne gore poražena, a je s svojo premočjo (50.000 mož!) na drugem koncu pridrla v Cetinje ter ondi narekovala svoje zahteve, ki jih pa Črnogorci niso izpolnili. V letih 1876. in 1877. pa je Nikola I. po silno hudih bojih izvojeval kršni svoji kneževini popolno neodvisnost od Turčije, priznano tudi od evropskih velesil na berolinskem kongresu (3. sušca 1878). Kakšno veselje je moralo takrat prešinjati srca Črnogorcem — po toliko stoletjih ljutih bojev za krst častni in slobodo zlatno! S kakšnim triumfom je pripeljal knez svojo hrabro četo z bojišča nazaj v svoje sokolovo gnezdo, na Cetinje!

---

[1] Gorski venec vladike črnogorskega Petra II. Petrovića-Njeguša. Prevel . . . Rajko Perušek. Izdala »Matica Slovenska« 1907 (IV. zvezek prevodov iz svetovne književnosti).

— Da je tudi kot pesnik dosegel svoje lepe uspehe, treba navesti en sam dokaz: kjerkoli prebiva srbski rod, se prepeva himna »Onamo, onamo«, ki jo je zložil Nikola I. Kar je Rusu »Bože carjá hranjí«, kar je Poljaku: »Jeszcze Polska nie zgynęła«, Čehu: »Kde domov muj«, Hrvatu: »Liepa naša domovino«, Bulgaru: »Šumi Marica«, Slovencu: »Naprej zastave Slave«, to je Srbu omenjena Nikolina himna.[1] Pesem (8 kitic) navdušuje srbsko mladež, naj bi šla v staro Srbijo, ki še zdihuje pod Turkom, si osvojila razvaline stare carske prestolnice Prizrena ter tako maščevala carja Lazarja, Miloša, Juga in njegovih devetero sinov, padlih na Kosovem polju. — Vsebino lepe pesnitve »Hajdana« (izd. l. 1889.) pripoveduje prof. R. Perušek (n. m. str. 110). V zbirki »Pjesnik i vila« (izd. l. 1894.) se pesnik bridko pritožuje o raznih narodnih napakah Srbov, zlasti o medsebojni zavisti in neslogi, v enodejanki »Knjaz Arvanit« (napisal jo je v petih dneh, l. 1895., za rodbinsko gledališče na Cetinju) pripoveduje, kakó so sredi XV. stoletja Črnogorci zasedli grad Skadar (Scutari): turška gospa Fatima, ki je bila prej Črnogorka, kristjana, a se je morala na očetovo povelje pomohamedaniti in postati žena skadarskemu Ali-begu, — še vedno ljubi Črno goro, zlasti pa mladega kneževiča Arvanita; ponoči zastrupi vse vodnjake v mestu s tem, da pomeče v vodovod gnijoče glave kristjanov, ki so jih Turki, nasadivši jih na kole, razstavili po trdnjavskem ozidju. Ko se branijo turški vojaki piti usmrajeno vodo, pridero Črnogorci v mesto, na čelu jim kneževič Arvanit, kakor mu je bila v pismu priporočila Fatima. Fatimo Turki umoré, a grad morajo izročiti Arvanitu. — L. 1894. je izšla že v drugi izdaji drama v treh činih »Balkanska carica«. — L. 1860. (8. septembra) se je oženil s 14letno Mileno Vukotićevo, hčerko slavnega vojvode Petra Stefanova Vukotića, zmagovavca nad Turki v soteski Dugi (16. aprila l. 1862.). Porodila mu je šest hčera in dva sina: starejšega Danila, ki je prestolonaslednik, in mlajšega Mirka, ki sta se oba že oženila; tudi hčerke je že vse pomožil, in sicer v najvišje dvore: ruski, italijanski, srbski, meklenburški. Zgodilo se je, kakor poje pevec v Schillerjevi baladi »Graf von Habsburg« pred novoizvoljenim cesarjem:

»Euch blühen sechs liebliche Töchter:
So mögen sie —
sechs Kronen Euch bringen in Euer Haus
und glänzen die spätsten Geschlechter!«

---

[1] Zložil jo je l. 1867.; uglasbil jo je Davorin Jenko. Prva kitica se glasi:

Онамо, онамо! . . . за брда она,
говоре, да је разорен двор.
Мојега цара, онамо веле,
био је његда јуначки збор.

Prepis v latinici:

Onamo, onamo!... Za brda ona,
góvore, da je razoren dvor.
Mojega cara, ónamo vele,
bio je njegda junački zbor.

Kdo ne bi vzkliknil ob tolikih uspehih: »Oj ti presrečni knez!« In res! ko je l. 1900. praznoval štiridesetletnico svojega vladanja, je tudi njegovo ljudstvo pripoznalo, da so se v Črni gori začeli srečnejši časi, in je ponudilo knezu v zahvalo častni naslov »Kraljevo Visočanstvo«, ki ga je knez tudi sprejel.

A danes? Kako se je v kratkem času vse izpremenilo! Že par mesecev se vleče na Cetinju mučna preiskava zaradi bomb in zarotnikov, deloma iz najuglednejših rodbin Črne gore, ki so se baje zarotili zoper dinastijo; črnogorska vseučiliška mladež, ki študira v inozemstvu, v okrožnicah toži vlado Nikolino, tako n. pr. so črnogorski vseučiliščniki v Zagrebu, kateri v svoji resoluciji »obžalujejo starega kneza-pesnika, ki je s svojo sebičnostjo in tolikerimi nelepimi čini svoje vlade zoper verne podanike stvar privedel tako daleč, da bo črnogorski narod morda izgubil vse spoštovanje do vladarske hiše;« inteligenca se — kakor poročajo listi — trumoma seli iz Črne gore; črnogorski izseljenci so lani v Novem Jorku imeli shod, na katerem so v ostri resoluciji obsodili sedanjo vlado Nikole I. Protest je podpisalo 11.000 ameriških Črnogorcev in 194 Črnogorek!

Za božjo voljo, tako po pravici vprašamo, kaj pa se je zgodilo v Črni gori v tem zadnjem času? Se-li je knez zaradi svoje prevelike sreče prevzel ter začel kruto vladati, ne več kot oče, temveč kot tiran? Ali pa je morda zbok starosti njegov prej tako bistri um otemnel takó, da je nesposoben za vlado? Ali morda vlada že predolgo in ga otroci izpodrivajo? Morda pa zetje rujejo proti njemu, zahtevajoč doto za svoje žene in le-te hočejo morda postati »balkanske carice«?

Prvi pogled na narodopisni zemljevid Balkana nas prepriča, da so Srbi jako važen del te živopisane mešanice ljudskih plemen, a so državnopravno zelo razcepljeni: v kraljevini Srbiji, v Črni gori, v stari Srbiji pod Turkom, v Bosni, Dalmaciji, v Banatu itd. In da bi — kakor pravi pesnik — »zbral raztresene ude«, se je pojavil v zadnjih letih močan tok z geslom: vsi Srbi naj se združijo v eno politiško teló, tvorijo naj veliko Srbijo, slavno in mogočno. To gibanje ni nič novega. Začelo se je l. 1806. pri Nemcih — in se še nadaljuje; združili so Italijani (Italia unita), a še ne — vsi; Grki so zahtevali v ime narodne enote Kreto; albanska liga deluje na združenje vseh Albancev tostran in onstran jadranskega morja; čudno bi bilo, ako drugi narodi, politično razkosani, ne bi težili za istim vzorom! Toda vsak napor rodi — odpor. Če naj bo v Belem gradu središče vélike Srbije, ali naj Črna gora vtone v velikosrbskem morju?! Vsaka država in državica skuša držati to, kar ima. In tako vidimo sedaj prizor: iz Belega grada — kakor kažejo vsa znamenja — pljuskajo silni valovi velesrbske ideje na vse strani Balkana, pljuskajo tudi ob stene Črne gore, toda to je — skala, in s te visoke skale knez Nikola I. z nezaupnostjo strmi v to razpenjeno valovje. Morda bi ga ta nezaupnost minila, ako bi njemu in njegovi dinastiji ponudili velesrbsko krono in bi Milena postala

»balkanska carica«? Ako smemo Nikoli I. pesniku verjeti, je on zadovoljen s svojo skalnato kneževino ter hoče biti vedno le ponižen sluga Srbstva.[1]

Knez ljubi svojo srbsko narodnost, ne sili v ospredje — kako torej, da je zazijal prepad med njim in velikim delom črnogorskega razumništva?

Na sv. Nikolaja dan l. 1905. se je knez odrekel absolutizmu ter je dal svojemu narodu ustavo. To je bil zanj usodepoln dan: podal se je s tem na čisto politično polje, na katerem pa je menda nemogoče, da bi se izpolnjeval znani Schillerjev blagor:

Wohl dem, der frei von Schuld und Fehle
bewahrt die kindlich reine Seele!

Le začniva pri — Temistoklu, Pavzaniji . . . Cezar, Ciceron . . . Politisch Lied, pfui! ein garstig Lied!

Slovesna je bila prva seja skupštine omenjenega dne (6. decembra 1905 po starem štetju), ko je knez pred novoizvoljenimi poslanci (60) prisegel na ustavo in so z njim vred prisegli tudi prvi odgovorni ministri: minister notranjih zadev Labud Gojnić, minister vnanjih zadev Lazar Mijušković, finančni minister Andrija Radović, justični in naučni minister Mile Dožić in vojni minister brigadnik Janko Vukotić. Knez sicer ni dal popolne demokratske ustave, temveč je hotel, da se vrši prehod od prejšnjega patriarhalnega življenja v novo dobo polagoma; vendar nova sapa je začela takoj pihati preko teh nebotičnih višin. Dotlej je izhajal na Cetinju edini politični časopis »Glas Crnogorca«, ki je bil seveda popolnoma vladen, zdaj se je pokazalo, da je najbolj napredno mesto Nikšič, ki je v njem začel izhajati časopis »Narodna Misao« — v delniški tiskarni. Takoj v začetku l. 1906, komaj je bila ustava dana, se je *že* vršila prva politična pravda: vseučiliška mladina črnogorska, učeča se na vseučilišču v Belem gradu, je bila tožena, češ, da so žalili kneza v brošuri: »Riječ crnogorske univerzitetske omladine«, kjer so grajali in kritikovali mlado ustavo: da nima narodna skupščina prav nobene zakonodajne moči, da ni nič drugega ko igrača v rokah vlade, da mora vzprejeti vse vladne predloge, da nima pravice interpelirati ministre, da poslanci nimajo imunitete itd. Na čelu omladine je bil pravnik Daković, iz slavne rodbine črnogorske (prim. Perušek, n. d., str. 102). Knez v brošuri ni našel osebne žalitve ter se je zavzel za vseučiliščnike, da so bili oproščeni.

---

[1] V pesnitvi »Pjesnik i vila« tako-le govori Srbom (str. 28 sl.):

Ja ne tražim, ljudi, krunu,
nit' prvenstva u narodu;
ja mu želim cjelokupnost,
sreću, pravdu i slobodu. —

Pred šator ću stražit' kralju —
spoji li se ikad srpstvo
i jedinstvo svoje steče . . .

Ah — u dio nama pade
za rod rvat' spram krvnika;
a na čelo — mjesto krune —
nosit' vjenac mučenikâ!

Knez je morda mislil: v začetku je dovolj, ako pomolim prst; toda pokazalo se je, da polovičarstvo ne velja nikjer. Pomolil je prst, a omladina je zagrabila celo roko in je ne izpusti več. Vse ali pa nič! Popolni parlamentarizem nam daj! to zahtevajo. Pa ne samo omladina, ki se uči po vseučiliščih v tujini, temveč tudi velik del inteligence v Črni gori sami. Najobširnejše reforme na vseh poljih zahteva ta stranka, ki si je nadela oficielno ime: »Narodna stranka«, a jo privrženci »starega režima« zaničljivo zovejo »opančari«, češ, da je vsa njih politika — demagogija. Na čelu »narodne stranke« stoje delavni in ugledni možje: nekateri izmed najbližjih sorodnikov knezovih, kakor Šako Petrović, dalje Marko Radulović, A. Radović, med. dr. Marušić i. dr. i. dr. Svoj program je »narodna stranka« jasno začrtala v adresi na kneza dne 1. decembra 1906, kjer zahteva, da se razširi ustava v smislu nove dobe in narodnih potreb; ljudstvo treba navajati na pametnejšo izrabo zemlje; treba osuševati močvirja, dvigniti živinorejo, ustanavljati gospodarske in obrtne šole, podpirati razvoj hranilnic in posojilnic, podpirati industrijska podjetja, zanimati se za delavsko vprašanje itd. Kar se tiče velike politike, pa zahteva adresa: naj bi vladala med Srbijo in Črno goro, obema svobodnima srbskima deželama, popolna solidarnost, kajti dokler bode stik z brati iste krvi v kraljevini srbski trden in prisrčen, bode v tem poroštvo boljše bodočnosti srbskega naroda.

Tako torej opozicija, »narodna stranka« ali »opančari«. Takoj ob rojstvu ustave pa je nastala tudi druga stranka, ki je obžalovala, da je knez »pomolil prst« in ki bi bila najrajši videla, da bi vladal kakor prej, absolutno. Nazvala se je ta stranka: »prava narodna stranka«. Njen voditelj je dr. A. Lazar Tomanović, predsednik velikega sodišča. Za njim je metropolit in pravoslavna duhovščina. Opoziciji očita Tomanovićeva stranka, da tiči za tistim prijateljstvom s Srbijo — veleizdaja!

Nekaj časa se je knez bolj naslanjal na narodno stranko ter poveril vlado najprej Raduloviću, potem Radoviću — končno pa je zmagal vpliv »višjih krogov« in pristašev »starega režima« in tako vlada sedaj dr. Tomanović (od 17. aprila 1907) s skupščino, ki ni v njej nobene opozicije. Kakor poroča »Slovanský přehled«, Tomanović neusmiljeno preganja opozicionalce, ki so izvečene bežali čez mejo. Voda na njegov mlin pa so bile bombe, ki so jih lani zasačili pri »anarhistu« Rajkoviću. To je delo »opančarjev«, delo »narodne stranke« — si je mislil Tomanović, in pričelo se je zasledovanje zarotnikov. Dne 25. maja t. l. se je pričela obravnava, ki, kakor omenjeno, še ni zaključena. Obtoženih je nad 40 oseb »veleizdaje«, med njimi bivši ministrski predsednik Andrija Radović, še nekaj drugih bivših poslancev in — sedem nižjegimnazijcev!

Javnost sodi o tej »zaroti« zelo različno: večina jugoslovanskih časopisov meni, da je bil Rajković od Tomanovića nalašč »najet« in da je cela afera — humbug, neslana šala; nekaj pa jih je mnenja, da sledi zarote in bomb vodijo v — Beli grad. Bližnja bodočnost gotovo razjasni vso stvar.

Vpliv »višjih krogov« je pomagal dr. Tomanoviću do zmage pri knezu, smo rekli gori. Kdo so ti višji krogi? Vnet pristaš »starega režima« je — kneževič Mirko, mlajši sin knezov, dočim je starejši Danilo, prestolonaslednik, enih misli z »narodno stranko«. Ko je Tomanović prevzel vlado, je Danilo ostavil Cetinje ter odpotoval v tujino; za njim je odpotovala kneginja Milena. Na »Gjurgjev dan« 24. aprila 1907, ko se slavi krstno ime[1] Petrovićev, se je zgodilo prvič, da knezova obitelj ni bila zbrana na Cetinju v domačem krogu ... Baje vojaki stražijo palačo v Baru, kjer prebiva Danilo, ker se Tomanović boji, da ga ne bi »veleizdajice« proglasile mesto očeta za kneza.

A kaj ima vsa ta dolga povest opraviti s knezovo dramo »Balkansko carico«? Vsebina v velikih potezah ji je tá-le: Ivan-beg Crnojević, gospodar Črne gore (v XV. stoletju) ima dva sina: starejši je Gjorgje, mlajši Stanko. Gjorgje se misli oženiti v Benetkah s hčerjo doževo ter mirno vladati po očetovi smrti na Cetinju; mlajši Stanko pa je nemiren duh: preozka mu je Črna gora, on bi rad imel ves Balkan. In ko mu tedanji turški car Murat po svojem poslancu Ibrahim-begu tajno namigne, da lahko dobi Balkan v dar, ako izda Črno goro Turkom, se da Stanko preslepiti. O pravem času izve oče za sinovo izdajstvo; sin zbeži. Toda v trenutku, preden zapusti domača tla, ponudi svoji nevesti Danici, hčeri vojvode Peruna, da jo naredi za balkansko carico, ako pobegne z njim. Težak je boj v duši deve Danice: tu domovina, tam ženin in carska krona. Ljubezen do domovine zmaga! Stanko uskoči sam k Turkom. V boju, ki se vname nato med Črnogorci in Turki, streže Danica ranjenim Črnogorcem; med ranjenci dobi tudi Stanka, ki jo prosi vode. Dá mu jo z besedami: »Tvoja su mi mrzna djela — a mili mi tvoji dani!« — Zmaga je na črnogorski strani; Turki odneso Stanka, Danica pa, ko vidi, da je oteta domovina, a izgubljen zanjo izdajica-ženin, se vrže v Moračo, da jo odnese v Skadarsko jezero ...

Je-li knez v preroškem duhu, pišoč dramo, gledal razpor v svoji hiši? Posvetil je igro vernim Črnogorkam, ki je Danica le ena izmed mnogih.

Najlepša »balkanska carica« bi bila — sloga! Naj bi živela!

---

[1] Prim. Perušek (n. d. str. 287 sl.).

Slovenska trgovska šola.

Ivan Podlesnik (Ljubljana).

Prvi, za volilno preosnovo najvažnejši sklep kranjskega deželnega zbora je bil ta, da se ustanovi v Ljubljani slovenska trgovska šola. Zbornica je soglasno sprejela nujni predlog dr. J. Kreka, ki je poudarjal, da je taka šola živa potreba. Skoraj se nekamo čudno vidi, da so se poslanci stranke, ki ima pred seboj predvsem kmetsko ljudstvo in delavstvo, s toliko vnemo zavzeli za ta predlog. Čudno se vidi, da ni sprožil in utemeljeval tega predloga kak poslanec one stranke, ki zastopa po večini trgovski in obrtniški stan. Zakaj marsikdo bi mislil, da bodo imeli od slovenske trgovske šole korist v prvi vrsti trgovec, obrtnik in uradnik. Zakaj tedaj takoj početkom dela zapostavljati interese kmetskega ljudstva? Toda to je samo videz. Gotovo je, da bo slovenska trgovska šola koristila, in sicer jako koristila, tudi našemu kmečkemu ljudstvu. To bom skušal dokazati. Prej pa hočem še na kratko odgovoriti na vprašanje: kakšen namen ima trgovsko šolstvo?

Trgovsko šolstvo ima dvojen namen. Prvi in poglaviten je, da vzgoji samostojne trgovce, drugi pa, da izobrazi trgovstvu delavnih moči, n. pr. knjigovodij in poslovodij. Naš narod potrebuje obojega. Srednji naš stan se zbira ravno iz trgovstva, zato so njegove naloge v socialnem življenju našega naroda zelo važne. Industrija je pri nas še v povojih, in veseli moramo biti, da je imamo vsaj nekaj, ako vpoštevamo, kako malo prilike so imeli naši trgovci pridobiti si trgovsko izobrazbo, ki je gotovo najvažnejši činitelj trgovstva in industrije. Naši trgovci in maloštevilni industrijci so po večini samouki, ki imajo svoje naravne dari in vztrajno pridnost zahvaliti, da so svoja podjetja spravili do lepe višine. Sinovom teh trgovcev in industrijcev bo z novo slovensko trgovsko šolo dana prilika, da bodo že doma dobili temeljno izobrazbo, katero bodo potem lahko izpopolnili v tujini, v očetovi hiši pa praktično uporabili, dokler ne prevzemo podjetij v lastne roke.

Pisarne naših trgovcev, podjetnikov, naših denarnih zavodov in zadrug bodo dobile po slovenski trgovski šoli v materinščini izvežbanih moči. Tako bo lahko izginila iz komptoarjev tujščina v knjigah in dopisovanju. Paziti bo treba seveda, da bo dobil učenec trgovske šole tako podlago, da ne bo, kadar zapusti šolo, samo pomnožil našega pisarniškega proletariata, temveč, da bodemo iz trgovske šole dobivali res moči, ki bodo imele veselje za nadaljno teoretično in praktično izobrazbo in se bodo lahko pospele do samostojnih vodij večjih podjetij. Zato pa ne zadostuje samo šolska izobrazba, temveč pridejati ji je treba tudi precej svetovne izobrazbe. In kar je glavno: misliti je treba ne samo na glavo, temveč tudi na vzgojo in izobrazbo volje in srca. Treba je izobrazbe volje. Nikjer morda tako ne potrebujemo energičnih, vztrajnih in neplašljivih mladeničev in mož, kakor ravno pri trgovini. »Kaplja enržije odvaga mnogokrat več kot cel sod učenosti,« to velja in se uresničuje največkrat prav pri trgovini. Potem pa tudi srca. Tudi izobrazba srca ne sme hirati na račun volje in razuma. Tudi v trgovini ne, ako nočemo postati narod kramarjev in brezsrčnih špekulantov.

In naš kmetski stan? Kakšno korist bo imel le ta od trgovske šole? Tudi naš kmetski stan potrebuje več trgovske izobrazbe, kajti tudi naš kmet ni le producent, temveč tudi konsument. Tudi on potrebuje zapiskov, potrebuje knjigovodstva in duha podjetnosti, duha trgovine, če naj se povzdigne njegov stan. Že se je tudi med nami v zadnjih letih večkrat pojavila želja, da se sestavi navodilo, kako naj bi vodil kmečki gospodar zapiske v svojem gospodarstvu, in po predavanjih se je že poskušalo dajati taka navodila. Toda vse to ne bo mnogo koristilo, ako ne spravimo med naše ljudstvo več gospodarskega duha. V vsakem kmetskem našem gospodarju mora biti mnogo trgovca, ker se ravno kmet mora zelo živahno udeleževati menjav narodnega blaga, pridelkov svoje zemlje.

Po trgovski šoli pa bo našemu kmetu odprt tudi zavod, kamor bo lahko pošiljal tiste svoje sinove, ki jih ne določi za dom in ki do klasičnih študij nimajo veselja. Nikdar sicer ne sme postati slovenska trgovska šola pribežališče za tiste, ki v srednjih šolah ne morejo ali nočejo naprej, temveč že v srednje šole mora vstopiti mladenič z namenom, da si pridobi v par razredih nekaj temeljne izobrazbe, da bo potem lažje nadaljeval strokovno svojo izobrazbo, za katero se odloči iz veselja in nagnjenja do stvari. Ako pa bodo pohajali v trgovsko šolo izpadki iz nižjih razredov gimnazij in realk, potem bo trgovska šola samo množila tisti pisarniški proletariat, ki dan na dan za borno plačo po pisarnah toči črnilo, večere pa preseda po zatohlih gostilnah. Takim ne sme biti trgovska šola pribežališče. Zlasti naš kmetski gospodar bo moral paziti, da ne bo dobil iz trgovske šole »gospoda«, ki bo imel samo prve dni v mesecu v žepu denar. In še nekaj. Po slovenski trgovski šoli bo nekoliko tudi že rešeno vprašanje našega kmetskega ženstva. Kdo pa je bolj pripraven voditi našim gospodarjem gospodarske zapiske kakor ravno hčere in žene? Postaviti se moramo na stališče, da moramo tudi našemu ženstvu dati več duha za pravo, racionalno gospodinjstvo. Tega slovenske žene potrebujejo, tega smo jim dolžni dati, ker mnogokrat bodo ravno gospodinje prenesle tega duha potem tudi na gospodarje. S slovensko trgovsko šolo naj bo združen tudi tečaj za dekleta. Pri tem pa je zopet paziti na to, da ne bodo iz tega tečaja izhajale zgolj gospodične, ki si bodo morale služiti borni kruh po pisarnah, kjer že zdaj delajo moškim občutno konkurenco, temveč da bo trgovska šola s tečajem za dekleta vzgajala v prvi vrsti zmožne gospodinje, ki bodo pomagale lehko tudi očetom in možem pri gospodarstvu.

S trgovsko šolo bo združen tudi zadružni tečaj. Odveč bi bilo poudarjati pomen zadružništva za naše kmetsko ljudstvo. Le to rečemo, da se bo v tem zadružnem tečaju gotovo vzgojilo za naše zadružništvo več sposobnih moči in se bo tako dvignilo tudi naše zadružništvo.

Iz teh kratkih opazk je razvidno, da bo tudi naše kmetsko ljudstvo pridobilo s trgovsko šolo, in tako nam je lahko umevna vnema, s katero so postavili poslanci »Slovenske Ljudske Stranke« temelj za to šolo. Ali se bodo ti upi, ki jih v nas budi naša prva slovenska trgovska šola, uresničili? Bodo se, ako bo šola zvesta svojim smotrom; ako bodo izhajali iz nje mladeniči, ki se bodo jasno zavedali, da so vzgojeni za stroko, ki je našemu narodu živo potrebna, ako bodo umevali težnje našega naroda, ako bodo zrli preko ozkih mej naše domovine tudi po svetu, ki je z njihovega stališča velik trg, na katerem je tudi našemu narodu odkazano igrati vlogo kupca in prodajalca. Toda ne samo to. Šola jim bo morala dajati tudi zavest, da je močan na tem trgu samo oni, ki ima moč v svoji vztrajni volji in v svojem znanju. Zares srečen pa samo oni, ki ima — žal, da se to na svetovnem trgu le malo vpošteva! — tudi pošteno srce.

Slovenska trgovska šola bo obenem prva stopnja, da dobimo Slovenci sčasoma tudi višjo trgovsko šolo.

* * *

Nove knjige.

S. Gregorčič: **Poezije, IV.** Založila »Narodna tiskarna« v Gorici, 1908. Str. 180. Cena K 2·20.

Gregorčič je naš kot človek in kot pesnik. Njegovo nežno, globoko čustvovanje je dovzetno za vsako bol, struna sočutja in ljubezni mu zazveni v srcu, kadar misli na svoj narod. Gregorčičev pesniški genij je najbolj soroden našemu narodu; tudi naš preprosti človek živo čuti; naše ljudstvo ima mehko, živo srce, ki se seveda često skriva pod trdo zunanjo skorjo. Gregorčič pa ima poleg mehkega, vzprejemljivega srca tudi globoko pesniško intuicijo: pr. pesmi »Poezija«, »Ohrani Bog te v cveti«, »Narave svatba«. Zato po pravici trdimo, da je Gregorčič najboljši pesnik — glasnik narodovega mišljenja in čustvovanja. Slovenci nimamo pesnika, ki bi znal vsebino v tako prikladno obliko vliti in obliko tako v soglasju z vsebino v eni in isti pesmi menjavati. V takozvanem »pesniškem slikarstvu« se naš Gregorčič lahko meri s Schillerjem, ki je njegovemu umotvoru »das Lied von der Glocke« v svetovnem slovstvu težko najti kaj enakega.

Četrti zvezek Gregorčičevih poezij nam nudi po večini pesmi iz novejšega časa. Tudi iz teh listov diha Gregorčičev duh, v nekaterih pesmih najdemo zopet Gregorčiča, ki smo ga občudovali v prvem in drugem zvezku; tudi tu je tista ljubezen do domačega krova, tiste tolažilne in bodrilne besede milemu narodu, tisto navdušenje za vse lepo in idealno; kakor prva dva zvezka, tako preveva tudi četrti zbornik neko trpeče hrepenenje po idealu, ki pa pesnika ne žene v topo resignacijo, ko vidi, da se mu ideal ne bo uresničil; z mehko ljubeznijo se odpove uživanju zaželjenega ideala, a ljubezen do njega hrani.

Če pa mi v daljnem sveti
zatisne smrt oči —
Bog tebe hrani v cveti,
planinska roža ti!

(Ohrani Bog te v cveti!)

A iz tega nekoliko sentimentalnega razpoloženja se kmalu vzdrami, krepko si zakliče:

Usode ni,
usoda svoja — to si ti!

(Kljubuj usodi!)

Vobče sta si pri Gregorčiču umska in čustvena refleksija v ravnotežju; le v pesmi »Kdo je naš gospodar?« prevladuje umsko razmišljanje; s tem mogočnim priznanjem človeške minljivosti se Gregorčič bliža Medvedu; tu ni skoro nič čustva; mirno razmišljanje; nagrobnica človekovemu tostranskemu življenju. Neprijetna resnica je, a resnica, in resnica je zadnji vir tolažbe.

V poznejši dobi Gregorčičevega pesniškega razvoja stopa vedno bolj v ospredje umska refleksija. Globoki verskofilozofski problem Jobove knjige, ki jo je tudi Medved prestavil v »Dom in Svetu« (l. 1904.), je dokaz, da si je bil Gregorčič v zadnjem času ohladil gorka čustva mladostne dobe, ne da bi bil padel v mrzlo modroslovno razmotrivanje. Saj ni kmalu kaj iskrenejšega v kakem slovstvu kakor je psalm 118., ki ga je Gregorčič pridejal Jobu (»Narodna tiskarna« v Gorici, 1904); poln pesniške toplote je tudi prerok Jeremija, ki ga je pesniku brezobzirna smrt iztrgala iz roke.

Morda s tem še niso vse vrline najnovejših Gregorčičevih poezij izčrpane; a ker slovitim možem včasih preradi prezremo napake, bodi dovolj hvale.

Veseli smo četrtega zvezka Gregorčičevih poezij; veseli tudi tistih biserov, ki jih je nabral Gregorčič na krajih, ki še niso bili preiskani; pesnik pa je zašel tudi na shojena, včasi tudi steptana pota dnevnih dogodkov — politike.

V tem zvezku je veliko priložnostnih pesmi, ki se ozirajo na posamezne slučajne dogodke, ali pa so namenjene posameznim osebam — pesnikovim prijateljem. Gregorčiču tega ne očitamo, saj jih skoro gotovo tudi sam ni bil namenil javnosti; sodimo le, da bi bile nekatere brez škode lahko izostale.

»Politisch Lied ein garstig Lied.« Pesem človek uživa, če ne čuti, da je imela preveč vsakdanji namen. Čimbolj pesem abstrahira od vsakdanjih, navadnih dogodkov, čim manj materialnega ima na sebi in čim splošnejšo idejo izraža, tem bolj ugaja. Saj je najlepši umotvor oni, ki v kolikor mogoče preprosti čutni obliki izraža kolikor mogoče splošno idejo. Pesem, ki se ji na prvi hip pozna značaj sredstva, je proizvod rokodelstva, ne umetnosti.

»Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht . . .«

pravi Goethe.

S tem še ne prisezamo na princip l' art pour l' art, ker priznavamo umetnosti vzvišen namen, blažiti srca, jih dvigati kvišku, človeka tolažiti in mu vsaj včasih kak trenutek osladiti; a ravno zato naj bo umetna pesem last vseh, ki se vdajajo čarom nebeške poezije; če pa berem na koncu pesmi, da velja le enemu, me to iz prijetne iluzije potisne v realno vsakdanjost — poezija je izginila.

Ta tendencioznost pa pri ciklu »V obrambo« tako ne moti, ravno zato ne, ker je vsebina splošnejša, objektivno veljavnejša in ker je namen idealnejši.

Da kratko ponovimo svojo sodbo:

Četrti zvezek Gregorčičevih poezij ima marsikaj lepega, vendar tiste krasne poezije, ki jo ima prvi in drugi zvezek, je v četrtem zvezku malo. Vkljub temu smemo imenovati naše leposlovje za lep zvezek bogatejše. Gregorčič je mojsterski v obliki, plemenit v vsebini! *J. S.*

1. Fr. Snopek, **Studie Cyrillo-Methodějské.** Brno 1906. Str. 170.

2. Fr. Snopek, **Konstantin-Cyrill a Methoděj, slovanští apoštolé.** Olomouc 1908. Str. 154.

3. Fr. Snopek, **Methodius Slavorum apostolus quo sensu orthodoxus declaratus sit.** Praga 1908. Str. 28.

Fr. Snopek, nadškofovski arhivar v Kromerižu, že od l. 1880. raziskuje življenje in delovanje sv. Cirila in Metoda. V pričujočih treh knjigah nam podaje važne, deloma čisto nove rezultate svojih raziskav. Njegovi uspehi nam najlepše potrjujejo njegovo trditev, da more le bogoslovsko izobražen učenjak prav umevati življenje sv. Cirila in Metoda in pravilno presojati dotične zgodovinske vire.

1. »Studie Cyrillo-Methodějské« so spisane po povodu dr. Vondrákove knjige »Studie z oboru cirkevně-slovanského pisemnictví« (Praga 1903, str. 180). Vondrák razpravlja o spisih bulgarskega škofa Klimenta in dokazuje, da je Kliment pisatelj obeh panonskih legend (»Življenje Konstantina« in »Življenje Metoda«). Snopek je pa že l. 1886. dokazoval, da je pisatelj obeh legend bulgarski menih Hraber, ki je spisal znani spis o staroslovenskih pismenih. Vondrákov dokaz se opira na veliko podobnost med panonskima legendama in med Klimentovimi spisi; Snopek je pa pravtako prepričevalno dokazal podobnost med legendama in med spisom o staroslovenskih pismenih. Iz tega sledi, da je bulgarski škof Kliment in menih Hraber ena oseba. Hraber je proti Grkom, ki so se v X. stoletju borili proti slovanski liturgiji med Bulgari, dokazoval, da so slovanska pismena in slovanski liturgični jezik delo svetega moža, ne pa iznajdba hudobnega duha. Na isti način se v panonskih legendah zagovarja staroslovenski bogoslužni jezik. Deloma resni, deloma smešni ugovori, s katerimi so v Bulgariji grški duhovniki napadali slovanski bogoslužni jezik, se v panonskih legendah pripisujejo frankovskim in latinskim duhovnikom. Panonski legendi sta popolnoma odvisni od Hrabrovega spisa in sta njega nadaljevanje. Snopkov dokaz je tako dobro podprt, da ga bode težko kdo izpodbil (13—25).

V obeh panonskih legendah se pa nahajajo tudi odločno fotianske razkolne tendence. Ker nam je pa iz zanesljivih listin znano, da je bil Metod vdan rimski Cerkvi, zato skoraj ni mogoče, da bi bil kak Metodov učenec tako zagrizen Fotijev pristaš. In res se da dokazati, da Kliment ni bil Metodov učenec, ampak Bulgar, ki ni bil nikoli na Moravskem ali v Panoniji in ki tudi ni bil očividec dogodkov, katere popisuje (25—45). Odtod sledi, da rimske legende o sv. Cirilu ne smemo manj ceniti kakor panonskih, ampak nasprotno, ako se kak podatek rimske legende ne nahaja v panonskih, še ne sledi, da bi bil napačen (45—57).

Ti dokazi že z veliko verjetnostjo dokazujejo, da iz fotianske tendence v panonskih legendah ne smemo sklepati na cerkveno mišljenje Metodovo. Ker so pravoslavni zgodovinarji in filologi, v zadnjih letih pa dr. Brückner dokazovali, da sv. Metod ni bil pristaš rimske Cerkve, zato Snopek na podlagi zgodovinskih listin obširno dokazuje Metodovo pravovernost (57—124). Isto dokazuje tudi o Metodovih učencih (124—151). »Studie« so ponatisk iz brnske »Hlídke«, 1904—1906; gl. »Čas«, 1907, str. 82—84.

Snopkove »Studie« obsegajo izredno važne rezultate, katerih slovanski zgodovinarji in filologi ne bodo smeli prezreti. A Snopek se v njih izraža še preveč boječe. Mnogo odločneje in precizneje se izraža v svoji naslednji knjigi, ki je spisana naravnost proti dr. Brücknerju (gl. »Čas«, 1907, str. 80—82).

2. Literatura o sv. Cirilu in Metodu je že ogromno narastla. Slovanski in neslovanski učenjaki so se trudili, da bi proslavili spomin slovanskih apostolov. Med temi učenjaki je bilo le malo duhovnikov, oziroma bogoslovsko izobraženih mož; a nobeden izmed njih še ni temeljito in kritično proučil panonskih legend. To delo je bilo prepuščeno filologom in svetnim zgodovinarjem. Panonski legendi sta veljali za delo Metodovih učencev in s tega stališča se je presojala njuna verodostojnost. Zapadni učenjaki so se mnogo trudili, da bi se izognili vsemu, kar bi postavljalo značaj sv. Cirila in Metoda v neugodno luč. Rusi so pa sv. Cirila in Metoda brez posebnega truda razglašali za nasprotnika rimske cerkve in za pristaša »pravoslavja«. Nazadnje pa je znani berolinski slavist dr. A. Brückner iz legend dokazal vso razkolniško prekanjenost in zagrizenost sv. Cirila in Metoda. Kje je resnica? Ali je možno, da bi legendi, spisani od Metodovih učencev v Metodovem duhu, tako čudno in dvomljivo opisovali življenje in delo sv. Cirila in Metoda? Ali se sploh sme dvomiti o značaju in o pravovernosti sv. Cirila in Metoda? Nikakor ne! Vsa čast dosedanjim učenim raziskovavcem o sv. Cirilu in Metodu! A kljub vsej bistroumnosti in kljub vsemu trudu ni še nobeden izmed teh učenjakov pravilno presodil panonskih legend. Večini je manjkalo potrebne bogoslovske izobrazbe, drugi so se pa zanašali na filologe. Skromni učenjak Fr. Snopek ima veliko zaslugo, da je našel ključ za pravilno umevanje panonskih legend.

Skromni in tihi glas Fr. Snopka najbrže ne bi bil še mogel podreti tradicionalne razlage panonskih legend. Drzni nastop dr. Brücknerja mu je pripravil pot k zmagi. Fr. Snopek sam vidi in priznava to negativno zaslugo svojega nasprotnika dr. Brücknerja. Zato postaja pogumnejši. Prejšnja knjiga je bila pisana še v neodločnem, boječem tonu. Pričujoča knjiga pa že razodeva pogum učenjaka-zmagovavca, dasi v svoji skromnosti še misli, da bodo učenjaki njegov glas preslišali (7).

Panonski legendi sta spisani v Bulgariji; spisal ju je Hraber-Kliment, ki je bil izobražen v fotianskem duhu. V IX. in X. stoletju se je grška duhovščina strastno upirala uvedbi slovanskega bogoslužnega jezika med Bulgari; razen tega so v Bulgariji tudi Židi, Saraceni in pavličani (poznejši bogomili) širili svoje zmote. »Življenje Konstantina« in »Življenje Metoda« pa skupno tvori nekak apologetični kompendij v obrambo slovanskega bogoslužnega jezika in proti omenjenim krivovercem. Pisatelj panonskih legend tendenciozno pretirava vse, kar more služiti njegovemu namenu; sv. Cirila in Metoda slika kot vzorna branitelja sv. vere in slovanskega jezika nasproti krivovercem in latincem. Latinski duhovščini zlobno podtika manihejske zmote, dasi se v dobi sv. Cirila in Metoda te zmote niso širile na zapadu, pač pa na vzhodu (tudi v Bulgariji). Pravtako zlobno latinski duhovščini pripisuje razne praznoverske in protikrščanske nauke: o »veleglavih« ljudeh pod zemljo, kdor ubije kačo, temu je odpuščenih devet grehov, dovoljenost malikovavskih žrtev, napačen nauk o sv. zakonu. V vsem tem se že kaže način grške polemike proti latincem. Fotianska tendenca se posebno jasno kaže v očitanju, da so nasprotniki sv. Metoda učili »iopatorsko jeres'«, da je namreč Bog Sin oče sv. Duha.

Pisatelj panonskih legend je bil dobro poučen o vsem, kar je bilo v prilog slovanski liturgiji. Njegovo poročilo o dovoljenju slovanske liturgije na Moravskem se opira na zanesljive vire. A to mu ni zadostovalo. Da bi mogel slovansko liturgijo še bolj proslaviti, si je marsikaj izmislil. Izmišljen je pogovor sv. Cirila z grškim cesarjem, pismo grškega cesarja Rastislavu, Cirilov prepir z latinsko duhovščino v Benetkah, Metodova pot v Carigrad, Cirilova molitev pred smrtjo in še nekatere druge podrobnosti.

Na podlagi teh rezultatov se nam pokaže življenje sv. Cirila in Metoda v mnogo jasnejši luči; mnoge podrobnosti, ki so nam bile dozdaj zagonetne, postanejo razumljive in jasne.

Snopek se torej ujema z Brücknerjem v tem, da sta panonski legendi tendenciozni, deloma celo zlobno in lažnivo tendenciozni. Ker nam pa zanesljive zgodovinske listine kažejo sv. Cirila in Metoda kot sveta in pravoverna moža, zato ni možno, da bi bil sv. Metod v kaki zvezi s pisateljem panonskih legend. Dr. Brücknerjevi nazori so kričeč dokaz, kako daleč se lahko zaide s precenjevanjem panonskih legend. Fr. Snopek je Brücknerja tako temeljito in sijajno zavrnil, da se ta gotovo ne bo več drznil ponavljati svojih trditev o razkolništvu in o neznačajnosti slovanskih apostolov. Za slovansko filologijo in zgodovino bi bilo nečastno, ako se ne bi hotela ozirati na sijajne in prepričevalne Snopkove dokaze.

3. Že v obeh prejšnjih knjigah je Fr. Snopek dokazal pravovernost sv. Metoda. V svoji latinski knjižici (ponatisk iz »Acta I. Conventus Velehradensis«; gl. »Čas«, 1908, str. 251) je dokaze izpopolnil in lepše uredil. Velike vrednosti so citati, zbrani iz svetih očetov in cerkvenih zborov. Knjižica je važna za dogmatika in zgodovinarja.

G. Fr. Snopku častitamo na tako lepih uspehih. Njegove raziskave so že toliko dozorele, da jih znanost ne more več prezirati. Slovanska apostola sv. Ciril in Metod vstajata v novi luči. Zdaj je prišel čas, ko je treba vse raziskave o svetem Cirilu in Metodu še enkrat revidirati in na podlagi novih rezultatov opisati življenje in delo slovanskih apostolov. Fr. Snopek bi bil za to delo sposoben. Češki katoliški krogi naj bi se potrudili, da vendar že enkrat dobimo vsestransko zanesljiv in temeljit življenjepis toliko slavljenih, a tako malo poznanih slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda.

Dr. F. Grivec.

Dr. G. Reinhold. **Der alte und der neue Glaube.** Ein Beitrag zur Verteidigung des kathol. Christentums gegen seine modernen Gegner. Wien 1908. Str. XI+334. Cena K 6.

Znani racionalist Strauss je v knjigi »Der alte und der neue Glaube« izkušal izpodkopati ali vsaj omajati temelje krščanstva; Reinhold pa hoče pod istim naslovom dokazati, da je edinole krščansko naziranje, kakor ga uči katoliška cerkev, v soglasju z zdravim razumom in z zgodovinskimi dejstvi. Jedro Reinholdovega najnovejšega dela tvorita dve osnovni resnici krščanske religije, bivanje osebnega Boga in božanstvo Kristusovo. Vmes pa obravnava vse tiste poglavitne resnice krščanske filozofije in religije, ki se dandanes najbolj napadajo. Tako je pričujoča knjiga res praktično sestavljena moderna apologija krščanstva.

Pisatelj priznava, da vzroki nevere niso samo v umu. Zelo pogosten vzrok nevere je n. pr. opuščanje in zanemarjanje verskih vaj, molitve itd.; zato se pri mnogih izpreobrnjenje prične z izvrševanjem verskih vaj, še preden so teoretično zadosti utrjeni v krščanskem naziranju (6). A kljub temu je apologetika v naši dobi nujno potrebna.

Knjiga najprej podaje osnovne poteze protikrščanskih svetovnih naziranj in protikrščanske filozofije (6—16). Potem v I. delu razpravlja o umskem temelju krščanstva (17—159). Proti moderni filozofiji je treba najprej dokazati objektivno realnost zunanjega sveta in veljavnost načela vzročnosti; šele na tej podlagi se da dokazati bivanje božje. Reinhold sicer ne navaja novih dokazov; a vendar se vedno ozira tudi na novejšo filozofijo. Nato sledé poglavja o duši, o religiji sploh in o razodetju.

Drugi del razpravlja o zgodovinskem temelju krščanstva (160—231), o božanstvu Kristusovem, o njegovih čudežih, o razširjanju krščanstva. V III. delu obravnava važnejše krščanske resnice, stvarjenje, izvirni greh, sv. pismo, krščansko moralo, krščanstvo in kulturo itd.

Knjiga po vsebini sicer ne prinaša mnogo izvirnega, vendar je v nji zbranega mnogo deloma novega apologetičnega gradiva, ki je na izviren način urejeno in času primerno obdelano. V knjigi bi kaj več pričakovali o modernizmu, ki se pač nekoliko omenja, a le bolj mimogrede; nasproti modernizmu bi se morala Kantova in kantovska filozofija nekoliko bolj vpoštevati in podrobneje zavračati. *F. G.*

P. Špaldák S. J. **Člověk a zvíře.** Praga 1907. Str. 154 (»Vzdelavací knihovna katolicka«, zv. 43); cena 1·60 K.

Vsestransko delavni P. Špaldák na podlagi krščanske filozofije in modernega naravoslovja raziskuje o naravi živalske duše in o razlikah med človeško in živalsko dušo. Princip življenja razlaga po načelih takoimenovanega zmernega vitalizma; v organizmih delujejo mehanske in kemične sile, a njih delovanje se vrši na poseben način, ki je bistveno različen od delovanja istih sil v anorganskem svetu. Vse delovanje se vrši pod vodstvom posebne forme, ki jo imenujemo življenski-princip. Dosti podrobno ocenja razna mnenja o formah organskih teles; temeljito dokazuje, da imajo živali pač čutenje, ne pa razuma. Drugi del knjige tvorijo iz nemščine prevedeni članki o pticah, mravljah in o opici. Knjiga je zanimiva in temeljita; prvi del je posebno temeljit, a za tiste, ki ne poznajo dobro krščanske filozofije, je nekoliko pretežek. *F. G.*

Listek.

Kulturna debata v državnem zboru. V budgetni razpravi, dne 4. junija, t. l. je dr. Masaryk zopet sprožil versko vprašanje. Masarykova posebnost je, kakor je že pri lanski debati dobro povedal dr. Krek, da dokazuje s samimi »storijcami«. Ena, dvoje »storijc«, in samozavestno postavi svojo tezo, kakor da je nepobiten rezultat znanstvene indukcije. Mož mnogo čita, ampak tega ni mogoče reči, da bi to, kar čita, tudi predelal. Kar pove, je bolj podobno zmedenemu zamotku, kakor pa enotno zamišljenemu govoru. Je za vero in ni za vero, je protestant in ni protestant, je liberalec in ni liberalec, je vse in nič. Samo ena misel je jasna: med moderno kulturo in katoliško vero je, tako pravi, nepremostljiv prepad, zato naj se loči država od Cerkve, šola od Cerkve. Zoper religijo pravi Masaryk da ni, toda religija, za katero je on, se snuje na evolucionizmu. »Katolicizem je bolj objektivističen, mi smo bolj subjektivni, subjektivistični, to je, vsako duševno delo, vsak proizvod duha je po Kantu in Humeju nekaj, kar izvira iz duha samega ... Mi smo individualisti, v zmislu, ki ga poznava vsak, kdor govori o modernem teženju in mišljenju. Mi vidimo zakonitost ne le v naravi, temveč tudi v zgodovini. Mi izločujemo vsak čudež, teologi pa hočejo čudež ... Mi nimamo zaupanja, mi nimamo pokorščine, mi nimamo vere, ampak le prepričanje ... Nismo pa edini. Nekateri filozofi in strokovnjaki med nami mislijo, da se je religija sploh preživela. Jaz mislim, da ne. Na podlagi evolucije mislim, da se bo dalje razvijala in razvila na višjo stopnjo ... Drugi pravijo, da je religija le stvar srca in čudi. To je nejasen misticizem, to je alkoholizem religije, romantizem, dekadenca ... Tudi ni religija nekaj nadmoralnega, religija in nravnost se ne smeta narazen trgati ... Religija ni zasebna reč, Cerkev, ki ima religijo in dogme, ni zasebna reč, v tem se liberalizem moti. Mi napredno in svobodno misleči se z današnjim liberalizmom v ničemer ne strinjamo, kvečjemu v negaciji, kjer moramo skupaj hoditi ...« Sklep: katolicizem in mi sta dva svetova, zato naj se Cerkev loči od države, šola in zakon naj se postavita neodvisno od Cerkve na temelje modernih nazorov! Masaryku je odgovarjalo vsaj mimogrede več poslancev. Podrobno ga je zavračal J. Šrámek. Odkril je razne zgodovinske zmote in mu dokazal, da pači resnico. Označil je tudi njegovo metodo: češ, da navede par slučajev iz vsakdanjega življenja in nato opre kratkomalo celo teorijo. Tako je Masaryk naredil kneza Eulenburga za »krščanskega mistika«, in ker je baje po krivem prisegel, iz tega sklepa, da mi ločimo nravnost in religijo. In vendar pravi po pravici J. Šrámek, prav to loči katolicizem od protestantizma, da je nam katoličanom religija brez religioznega življenja mrtva. Po pravici je J. Šrámek omenil tudi, da ima Masarykova samosvest in oholost že nekaj »patološkega«. Končno pa je dejal, da v zbornici pač ne bo mogoče teoretično rešiti velikih vprašanj svetovnih naziranj. Ljudstvo hoče kruha. Poslancev čakajo socialna in gospodarska vprašanja, rešitve čaka narodno vprašanje. Kulturne debate pa ne bodo prinesle tega, česar od nas pričakujejo in zahtevajo narodi.

Resnica o Ricmanjih. »Glasnik pravoslavne dalmatinske crkve«, uradno glasilo pravoslavne dalmatinske škofije (Zadar), zanimivo in objektivno popisuje ricmanjsko afero (let. 1908., str. 37—39). O celi stvari je »Glasnik« dosti dobro informiran; posebno zanesljivi in zanimivi so njegovi podatki o ricmanjski deputaciji, ki je koncem marca leta 1903. prišla k pravoslavni škofijski oblasti v Zadru. »Člani te deputacije so bili na videz dosti energični možje, ki so kazali odločnost v svoji nameri; tudi v pravoslavnem katekizmu so bili precej verzirani, tako da se je smelo sklepati, da hočejo tudi njih mandanti iz prepričanja prestopiti v pravoslavno cerkev. Na podlagi tega je srbska cerkvena oblast deputaciji izjavila, da bode Ricmanjce in Ložane sprejela v pravoslavno cerkev, in je deputacijo poučila, kake korake morajo storiti z ozirom na interkonfesionalni zakon. Ista oblast je v tej stvari s svoje strani ukrenila vse, kar je bilo potrebno v smislu istega zakona.« Deputacija je odšla; po njenem odhodu se pa niso Ricmanjci nikoli več obrnili do pravoslavne cerkvene oblasti v Zadru niti ustmeno, niti pismeno. Isti ljudje, ki so prej Ricmanjce nagovarjali, naj prestopijo v pravoslavje, so se po vrnitvi te deputacije ustrašili in jih začeli nagovarjati, naj tega koraka nikar ne store, temveč naj se potegujejo samo za glagoljsko bogoslužje. Prošnja Ricmanjcev je bila v Rimu odbita z odlokom z dne 11. februarja 1908. Ker Ricmanjci celih pet let niso storili nobenega koraka, da bi prešli v pravoslavje, dasi se jim je večkrat nudila prilika, zato »Glasnik« sklepa, da bodo Ricmanjci tudi zdaj ostali katoličani, »ako to ne bode nasprotovalo namenom nekaterih politikov,« ki so krivi cele afere! »Želja Ricmanjcev in Ložanov, da prestopijo v pravoslavno cerkev ni bila odkritosrčna in resna, temveč je bila samo grožnja, da bi jim Rim rajši dovolil glagoljico. To naj bode zdaj v tolažbo ljubljanskemu knezoškofu Jegliču in v pouk onemu c. kr. notarju, ki je zastopal ricmanjsko občino.«

Tako »Glasnik«, uradno glasilo one pravoslavne cerkvene oblasti, pod katero spadajo tudi pravoslavni verniki v Trstu in Istri; ta list gotovo najbolje pozna razmerje Ricmanjcev do pravoslavja, pozna pa tudi »vernost« tistih agitatorjev, ki so povzročili celo afero. Uradno pravoslavno glasilo je torej javno proglasilo, da so Ricmanjci le igrača nekaterih brezvestnih političnih agitatorjev, ki jim ni za vero, ampak za vse kaj drugega.

Biolog dr. J. Reinke je izdal pravkar štiri zvezke prirodoslovnih predavanj (Naturwissenschaftliche Vorträge). V njih odgovarja na vprašanje: Kaj vemo in kaj moremo vedeti o naravi? Odgovor je obsodba materializma.

V proslavo 1500letnice sv. Zlatousta so se ob koncu l. 1907. in v začetku l. 1908. po vsem svetu vršile velike slavnosti. Rimski slavnostni odbor bo vse te slavnosti opisal v posebni knjigi, ki bo v kratkem izšla; uredil jo je P. Ciril Charon, duhovnik grškega obreda. Najbolj obširno bodo opisane rimske slavnosti; bolj kratko bodo popisane slavnosti, ki so se vršile v Carigradu, v Rusiji, Avstriji (omenjena bo tudi ljubljanska), Nemčiji, Rumuniji in Italiji. Knjiga bo obsegala okoli 300 str. in več slik. Naslov knjige je: Compte rendu des fêtes du quinzième centenaire de la mort de S. J. Chrysostome. Naroča se pri tajniku rimskega slavnostnega odbora, P. Placidu de Meester (Collegio Greco, Roma, Via Babuino 149). Cena za naročnike 3 fr., pozneje se bo cena zvišala na 5 fr.

Meditace. — Pod tem značilnim naslovom so začeli mladi češki pisatelji izdajati četrtletno revijo za umetnost in filozofijo. Med uredniki je znani filozof dr. J. Kratochvil. Smer novega časopisa je razvidna iz navdušenega Kratochvilovega članka »Novoidealizem«: ni nam treba novega svetovnega naziranja, uporabiti moramo resnične pridobitve moderne kulture in v novi krasoti pokazati staro krščansko kulturo. Temeljita in obširna filozofska izobrazba Kratochvilova (ki dobro pozna sholastično in moderno filozofijo) nam daje poroštvo, da bodo filozofski članki in referati dobro urejevani. — V leposlovno-pesniškem oddelku so zastopani najboljši češki katoliški pisatelji in pesniki. V 1. št. se nahajajo tudi nekateri prevodi, med njimi prevod Meškove črtice »Dolga je še pot«. Pregled slovstva, filozofije, umetnosti in dramatike je zelo dobro sestavljen. Upamo, da bode novi časopis znal hoditi pravo srednjo pot in se izogibati modernim pretiranostim. Kolikor moremo soditi po 1. št., je smer »Meditace« odločno katoliška; zato bi bila za katoliško kulturo med Čehi velika škoda, ako bi katoliški krogi to idealno podjetje krivo umevali. — Naslov upravništva in uredništva je: Praga — Libeň č. 444; cena 10 K.

Predsodki proti »Latincem« med Srbi in Bolgari. — O vzrokih teh predsodkov bi se dale napisati obširne razprave. Na podlagi panonskih legend se da dokazati, da so se že v začetku X. stoletja širili predsodki proti Latincem. Brückner in Snopek sta dokazala, da sta obe panonski legendi tendenciozni in imata namen zagovarjati slovansko bogoslužje, obenem pa vzbujati nezaupanje in mržnje nasproti »Latincem«. Legendi pač obširno govorita o rimskem papežu, a le zato, ker je potrdil slovansko bogoslužje. Če je že pisatelj panonskih legend širil nezaupanje nasproti Latincem, koliko bolj so to delali Grki, ki so si prav takrat najbolj prizadevali, da Bulgare spravijo pod bizantinsko cerkveno nadoblast. Iz Bizanca so med Bulgare gotovo prihajali le zagrizeni nasprotniki »Latincev«. Z bizantinsko kulturo in z bizantinsko cerkveno nadoblastjo se je med Jugoslovani širilo tudi sovraštvo proti Latincem. Kakor se je to sovraštvo vkoreninilo med Bizantinci in prodrlo celo v samostane, tako se je naposled utrdilo tudi med Srbi in Bulgari, ki so bili pod bizantinskim vplivom.

»Věra i Žizń.« — »Vera in življenje« se imenuje novi katoliški časopis, ki je začel dne 1. marca 1908 izhajati v Petrogradu v dvojni izdaji, ruski in poljski. Katoliški krogi, ki poznajo ruske razmere, so bili že davno prepričani o potrebi katoliškega časopisa v ruskem jeziku. Novi list je sicer samo skromen, a vendar zelo srečen začetek; v treh mesecih si je pridobil že nekoliko tisoč naročnikov. Izhaja mesečno na eni poli, smer je nabožna; urejevan je zelo dobro, članki so poljudni in temeljiti, jezik je čist in pravilen, dasi večina sotrudnikov ni ruske narodnosti. Pregled cerkvenega življenja na zadnjih straneh vsake številke je izvrsten, objektiven in točen. List je namenjen ruskim katoličanom latinskega obreda, ker grškokatoliški obred v Rusiji še ni dovoljen. V 4. št. poroča, da je ruski dnevnik »Novoe Vremja« prinesel že dva članka, ki priporočata dovoljenje grškokatoliškega obreda v Rusiji. Sicer bode vlada sama kriva, ako se bodo ruski katoličani latinizirali in odtujevali ruski narodnosti. — Kdor se zanima za cerkvene razmere v Rusiji, naj si list naroči; uredništvo in administracija je v Petrogradu, M. Masterskaja d. 9. kv. 12; cena je neznatna — 50 kopejk za celo leto.

»Dokumente des Fortschritts.« V Parizu, Londonu in Berlinu je začela izhajati nova revija v francoskem, angleškem in nemškem jeziku, v vsakem posebej: Les documents du progres, Revue internationale (F. Alcan, Paris), The international A Review of the World's Progress (T. Fischer Unwin, London), Dokumente des Fortschritts (G. Reimer, Berlin). Izhaja po enajstkrat na leto in stane 10 M. Vsak zvezek je posvečen posebni stroki. Četrti n. pr. obravnava religiozna vprašanja. Znani abbé Naudet je napisal članek: »Leto po ločitvi«; zloglasni grof Hoensbroech: »Mrtvaško polje«; P. Göhre: »Religiozne vrednote v socializmu«; E. Broda: »Religiozna vsebina razvojne teorije«; dr. B. Wille: »Svobodnoverske občine na Nemškem«... Taka revija bi bila vsekako dobro došla, le žal, da imena nekaterih sotrudnikov (Hoensbroecha i. dr.) slabo jamčijo za znanstveno vrednost. Sicer pa je to in ono jako zanimivo. Hoensbroech se seveda že v tem zvezku bori proti Rimu. Rim mu je »največja antikulturna moč, ki jo pozna zgodovina«. Proti Rimu bi se moral dvigniti ves »neultramontanski svet«. A tega ni, toži Hoensbroech, in žalostno je. »Tudi modernizem bi lehko imel bodočnost, če bi mu od zunaj prišla pomoč, če bi mu obupajoče stegnjene roke prijele krepke bratske roke. A kje so tiste roke?... Boj je končan, Rim je zmagal. To je facit modernistovskega gibanja« (str. 342 sl.) Ernst Broda (Dunaj) upa rešitve človeštvu od evolucije. Svetovna moč krščanstva misli da je strta, a brez religije človeštvo ne more živeti. »Nekaj absolutnega, neizpremenljivega potrebujemo, da se moremo kam opreti in tako ravnati hotenje in moranje (Wollen und Sollen). A kje je taka trdna točka? Črta neskončnega razvoja je edino, kar je trdno v vesoljstvu.« Življenje brez religije, brez vere v Boga in v posmrtnost je strašno pusto in prazno (entsetzlich nüchtern). Kje je pomoč? Zopet v evoluciji. »Evolucija nam ne vzame docela Boga, ampak ga le prestavi v našo lastno bodočnost« (354). Profesor dr. B. Broda (Pariz) govori o veliki religiozni krizi. Veda, pravi, je modernega človeka odvrnila od religije, a »psihološka potreba, da se človek dvigne nad vsakdanjost, potreba tolažbe v trpljenju, neke trdne opore v življenju, globokega umevanja zadnjih smotrov vleče človeka nezadovoljenega vedno zopet domov k poživljajočim vrelcem vere. Tako nastaja v dušah velik razpor... Na Nemškem so možje vede spoznali eminentno vrednost religije za duševno življenje. Celo zveza monistov išče novih verskih vrednot. Tudi agnostiki hrepene vedno bolj po novih religioznih vrednotah, po novem svetovnem nazoru, ki bi bil zasnovan iz znanstvenih spoznav in socialnih imperativov . . .« (364).

»Himmel und Erde.« Pod tem naslovom je začela izdajati dunajska »Leo-Gesellschaft« veliko ilustrirano delo o našem osolnčju in zvezdah, o postanku zemlje in o življenju na zemlji. Delo bo popularno pisano. Izšlo bo v dveh knjigah. Prvo knjigo »Zvezdnato nebo« bodeta izdala prof. dr. J. Plasmann in prof. dr. J. Pohle, oba vešča astronoma; drugo knjigo »Naša zemlja« pa geologa prof. dr. Ivan Bebber in P. Kreichgauer. Celotno delo bo izšlo v kakih 28 sešitkih à K 1·20.

Uredniki: dr. Fr. Grivec, prof. Evg. Jarc, dr. A. Ušeničnik.

Misli modernega človeka o svetu in življenju.

Dr. A. Ušeničnik.

Nedavno je umrl Friderik **Paulsen**, eden izmed prvih modernih nemških miselcev. Malo pred smrtjo je še enkrat povzel svoje misli o svetu in življenju.[1]

Koga ne bi zanimalo, kaj misli moderni človek o svetu in življenju. Moderni človek, to je človek, ki stoji zunaj krščanske Cerkve, človek, ki mu je krščanska religija tuja; pozna jo, a ne ume je. Seveda so moderni ljudje dvoje vrste. Eni so šarlatani, ki z napetim licem oznanjajo svojo nevero in se bahajo s svojo vedo. A njih nevera je le izraz njih duševnega bankrota, in njih veda le fraza. Taki ljudje se pri nas zbirajo okrog »Svobodne Misli«. Resen človek bi jih moral z zaničevanjem prezirati, a žal, da so tudi šarlatani zmožni napraviti veliko kvari, zato je treba paziti nanje in svariti ljudi pred njih mazaštvom. So pa še drugi moderni ljudje, ki jim ni moči odrekati poštenja in resnobe. Ti ne verujejo, — kdo bi povedal, kje tiči tragična krivda njih življenja? — a njih znanstveno delo je resno. Tak moderni človek je bil Friderik Paulsen. Misli takega moža o svetu in življenju so vedno zanimive, če so vernemu človeku še tako tuje. Ako jih človek globlje razmisli, najde navadno prav v njih novo apologijo svoje vere. To je tudi eden najlepših notranjih dokazov krščanstva, da daje duhu neko vzvišeno suverenstvo. Z visokega vidika krščanske religije in filozofije je tako lahko ločiti resnico in zmoto v zamotanih znanstvenih konstrukcijah modernih miselcev.

* * *

---

[1] V »Internationale Wochenschrift«, II. (1908.), Nr. 21, 22: »Die Zukunftsaufgaben der Philosophie«. Članek je natisnjen tudi v velikem delu: P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, T. I., Ab. VI. Systematische Philosophie, 1907, ki izide v kratkem v drugi izdaji.

Paulsen si je pravzaprav stavil vprašanje: ima li filozofija še bodočnost?, a v odgovoru na to vprašanje je izpovedal vse svoje »svetovno naziranje«, ali, kakor je P. Škrabec umljivejše podomačil ta izraz,[1] vse svoje misli o svetu in življenju.

Najprej Paulsen poudarja — in to je dobro pomniti proti onim, ki vedno ponavljajo, da se njih svetovno naziranje snuje na moderni vedi —, da moderna veda ni izpolnila svojih obetov, ni dala enotnega svetovnega naziranja in ga ne bo nikdar dala. »Oni pozitivizem,« pravi Paulsen, »ki je upal, da bo eksaktna veda razrešila vse uganke sveta in življenja, se umika na vseh straneh. Bila je pač neka prevara. Beseda o ‚bankrotu znanstva‘ v vsej celoti sicer ni resnična — zakladnice vede niso bile še nikdar tako napolnjene kakor so dandanes, ko bi se morda celo lehko reklo, da so prenapolnjene — vendar tiči v njej nekaj resnice: vede niso izpolnile vseh upov; niso dale trdnih nazorov ne o svetu, ne o življenju. Dà, kdo bi lehko rekel, da so, čim dalje so prodrle, zavedle v tem večje teme. Biologija, fiziologija, anatomija možganov, vsak napredek znanstva nas je postavil pred nove, še večje uganke; mislimo le na vprašanja o spočetju in dedovanju, o sestavi in življenju stanic: kdo še verjame, da je rešil darvinizem vse uganke, ki jih je položila narava v življenje, razen jenskega metafizika po sili (Haeckla)? Nič drugače ni v fiziki in kemiji: vsako rešeno vprašanje je zastavilo nova in še težja vprašanja; vsak novi napredek spoznanja omaje stare podlage, ki so se zdele neomajne; omajali so se malone vsi osnovni pojmi, ki so jih imeli znanstveniki še nedavno za večne resnice . . . Prav tako je tudi v zgodovinskih vedah . . . Tako je občutje sedanjosti: upanje, da bo eksaktna veda pojasnila bistvo stvari, se je izjalovilo; veda ne vodi do konca stvari, v nobeni točki, ne v veliki, ne v mali: če naj se snuje svetovno naziranje le na eksaktni vedi, tedaj se mu le za vedno odrecimo!« (J. W., 642 sl.)

V tej stiski je le dvojna pomoč: vera in filozofija.

Kaj je s filozofijo? Še nedavno se je mislilo, da se je filozofija preživela. Pričakovali so tedaj pač vse od vede. Sedaj so se duhovi streznili in vprašujejo se: Morda bi pa vendarle filozofija dala odgovor na zadnja vprašanja o svetu in življenju; »odgovor, ki brez njega človeški duh ne more dolgo vzdržati«

---

[1] Cvetje, 1908, 268.

(l. c., 644). Paulsen omenja, kako se je res upanje v filozofijo utrdilo in kako je postala filozofija v sodobnem življenju zopet stvarilna moč (schaffende Potenz). Povsod se prebuja filozofski čut, tudi v znanstvenikih; vede začenjajo filozofirati, prirodoslovje in matematika, biologija in zgodovina, pravoslovje in bogoslovje; povsod povprašujejo po zadnjih podstavah in ciljih, povsod skušajo doumeti celoto in zvezo stvari.

Seveda je ta gon nekaj subjektivnega; priča, da človeški duh ne more živeti brez filozofije. A tukaj dostavlja Paulsen, da je filozofija kot prva in zadnja veda tudi objektivno potrebna in upravičena. Posamezne vede niso druga od druge neodvisne. Najprej je med njimi umska logična enota. Zato je potrebna neka osrednja veda o pojmu vede in potem o sistemu ved — logika, kritika, noetika. Je pa med vedami tudi stvarna, realna enota. Tudi stvari, ki so predmet posameznih ved, so v odnosih in zvezi med seboj. Ti stvarni odnosi se morajo odsvitati tudi v razmerju ved. Zato je zopet potrebna osrednja veda, ki so ji predmet splošna počela (principi) vsega bitja in splošni odnosi posameznih bitji, — metafizika. Metafizika torej razmišlja o bitju sploh in počelih bitja (bitoslovni, ontološki problem), potem pa o razmerju stvari med seboj in k celoti (svetovni, kozmološki problem). Paulsen bi moral dodati še tretji problem: vprašanje je li svet sam sebi razlog ali pa mu je razlog v nadsvetovnem Prvobitju — Bogu (teološki problem). Poleg vede o vedi in vede o bitju je pa potrebna še tretja veda. Poleg dopovedkov »resnično, neresnično« so povsod v človeškem življenju in znanstvu tudi dopovedki »dobro, slabo«. Ti dopovedki kažejo, da se merijo človeška dejanja tudi po nekih vrednostnih načelih. Zato je potrebna veda, ki preiskuje, odkod dobiva človeško življenje in dejanje vrednost in po katerih načelih se ta vrednost meri — etika (allgemeine Wertlehre). Te so naloge filozofije in te filozofične stroke. »Filozofija,« sklepa Paulsen, »torej ni nič drugega kakor razmišljanje o enoti vsega znanstvenega spoznanja po obliki in vsebini.« (Str. 646.)

Najimenitnejša med vsemi modroslovnimi strokami je metafizika. Ta je, pravi po pravici Paulsen, prava »srčna korenina« vse filozofije (die eigentliche Pfahlwurzel der Philosophie, str. 648). Toda tu je vprašanje: ali ni Kant za vedno porušil temeljnih osnov vsake metafizike? ali ni vsa metafizika le samoprevara človeškega duha? Paulsen je prišel do prepričanja, da je Kantova trditev o nespoznatnosti stvari nevzdržljiva. O vnanjem svetu, priznava, da ni mogoče dobiti adekvatnega spoznanja, ker vnanji svet spoznamo le po čutih, kakor se izraža v čutilih. Toda, pravi Paulsen, poleg vnanjega sveta je duševni svet, so duševni pojavi, ki se javijo v samosvesti. Tu ni mogoče govoriti o nobenem »sredstvu«, o nobenem mediju med spoznanjem in stvarnostjo: če se jaz sam sebe zavem, se pač zavem sam sebe; zavem se torej tako, kakor sem. Jaz sem potemtakem resnično jaz. Tu, pravi Paulsen, je trdna točka za resnično spoznanje stvarnosti. Tu je pravi realizem v spoznanju. — —

To je prvi del Paulsenove izpovedi. Človek je je lehko vesel. Krščanski filozof more biti do tu z mislimi modernega človeka zadovoljen. Moderni človek je premagal materialistični pozitivizem; spoznal je, da eksaktna veda ni vsa veda, da je nad eksaktno vedo višja osrednja veda, ki edina more dati odgovor na prva vprašanja človeškega življenja, — filozofija. Moderni človek je premagal tudi Kantov kriticizem, ki mu je vsa metafizika prazna utopija. Metafizika je prava veda, ki korenini v duševnem spoznanju, v samosvesti. V samosvesti brez dvoma duh spozna resničnost. Ni torej vse spoznanje, kakor je trdil Kant, le fenomenalno; ni vse spoznanje le spoznanje pojavov, ampak tudi tega, kar se javi.

Toda, če more biti človek do tu zadovoljen, ne more biti zadovoljen poslej.

* * *

Pričakovali bi, da bo moderni človek prodiral naprej do jasnin. Svet je tu. Ne spoznamo ga adekvatno, temveč po pojavih. Ampak pojav je pojav. V pojavu vsaj nekoliko spoznamo tudi tisto, kar se javi; saj se javi! Kaj pa je pojav bitja kakor javljenje bitja? Torej moramo realizem spoznanja razširiti tudi na vnanji svet in Kantovo teorijo v celoti zavreči. Le to je dosledno. Tako bi zadobil moderni človek zopet stik z ono filozofijo, ki jo je prvi del v sistem Aristotel in so jo za njim po zakonu razvoja in kontinuitete človeškega napredka izpopolnjevali vsi veliki miselci do nesrečnega Descarta, ki je to zvezo pretrgal. Tako bi moderni človek zopet doumel tudi umske podstave krščanske religije.

A ne! Paulsen naenkrat izgubi sicer tako ostri bistrc uma in zablodi zopet v stare zmote. Ko bi moral kot mislec voditi, se da voditi od nemiselcev.

Dve struji, pravi, sta v moderni filozofiji, ki jih lehko zaznamujemo z imenoma: Platon in Kant. Paulsen sklepa: a ne moremo s Kantom, torej moramo s Platonom. Ta sklep dela modernemu človeku malo časti. Če je Kantova struja blodna, je vprašanje, ni li blodna tudi Platonova struja; če je Kantova enostranska, ni li enostranska tudi Platonova? Vprašanje je torej, ni li *že* alternativa »Platon ali Kant« nedostatna in bi se morala glasiti: Platon ali Kant ali pa — Aristotel? In pokazalo bi se, da je pravi sklep: ne Kant, ne Platon, marveč Aristotel!

Ta predsodek, ali Kant ali Platon, ali kriticizem brez metafizike ali metafizika golih idej, peha Paulsena dalje od zmote do zmote. Kant ne, torej Platonov idealizem. Poglejmo, kako mu ta predsodek moti logiko! V samosvesti, pravi, je spoznano gotovo resnično: torej je duševno bitje edino resnično. »Seelisches Leben im Selbstbewusstsein absolut erkennbar, also seelisches Leben allein absolut seiend.« (O. c., 652.) Ali ni to čisto navaden sofizem? Odtod sklepa dalje: Duševno-duhovno (das Seelisch-Geistige) je resnično-resnično (das wirklich Wirkliche). Torej je vse, kar je, duševno, psihično. Dualizem med telesnim in duševnim svetom je zmoten; telesni svet je le psihična vsebina neke samosvesti.

Drugi sklep: Podmena (hipoteza) pluralizma ne more razložiti dejstev. Vse stvari so v enoti prostora in časa; en vesoljni prostor je in en čas. Vse stvari imajo tudi enaka tvarna svojstva: zemeljska snov ima ista svojstva kakor snov najdaljnje kozmične megle. Naposled stvari vplivajo druga na drugo. V vsem je vzajemnost, v vsem harmonija (Leibniz jo je imenoval *concomitance universelle).* To harmonijo je mogoče umeti le na podstavi enotnega načela. Torej tvori vsa resničnost substancialno enoto (eine substantielle Einheit) in vse stvari so le določila enega enotnega bitja. Torej je resnica monizma dokazana. »Also ist die Wahrheit der monistischen Auffassung bewiesen.« (O. c., 682.) Ali ni to zopet čisto navaden sofizem? V svetu je harmonija, torej je svet ena substanca? Logičen sklep je le ta: Harmonija postulira enotno počelo. To je ali svetu imanentno ali pa je transcendentno. Torej je ali svet ena substanca, ali pa je tvorba ene substance. To bi bila upravičena alternativa, a pokazalo bi se tudi takoj, da je treba izbrati drugi del. Zakaj ena substanca svet ne more biti, ker tej enoti nasprotuje individualnost posameznih bitji. Torej je mogoče pojmiti svetovno harmonijo le kot tvorbo nadsvetovne, transcendentne substance. Tako bi Paulsen pristal tam, kjer se začenja krščanski svetovni nazor. S svojim sofizmom pa seveda lehko čemi dalje v monizmu, četudi monizem tako očitno nasprotuje samosvesti. Iz prvega in drugega sofizma sklepa, da je pravo svetovno naziranje — idealistični monizem.

Tretji sklep: Ker je predmet vere bistveno transcendenten — »v prirodo ne more nihče verovati, verovati je mogoče le v nekaj, kar je nad prirodo« (689) — zato je večno nemogoče opreti vero na umske dokaze, n. pr. na dokaz, da je Bog. Zakaj? Poslušajmo Paulsena. »Bodi, da splošna refleksija o svetu, ki jo imenujemo metafizika, vodi duha do enotnega svetovnega počela, do prabitja s svojstvi enote, absolutnosti, duhovnosti, samosvesti itd., toda nikdar se ne bo posrečilo dokazati, da ima to prabitje nravna svojstva dobrosti, modrosti in svetosti. To pa je ravno pravi zmisel religiozne vere v Boga. Vera v Boga Očeta, Vsemogočnega, Stvarnika nebes in zemlje, nima teoretičnega zmisla, ne pomenja, da je Bog vzrok sveta, ampak izraža le praktično izvestnost, da je dobro cilj in razlog resničnosti.« (O. c., 687.) Prvi sofizem! Paulsen tako-le sklepa: Vera v Boga je vera v Boga Očeta. Očetovstvo božje pa izraža nravna svojstva ljubezni, dobrote, skrbnosti. Kdor torej dokaže, da je neko prvo bitje, počelo in vzrok vsega, kar je, eno, neskončno, duhovno, a ne dokaže nravnih svojstev božjih, ta dokaže nekaj, kar je veri popolnoma tuje. Ta sklep je sofizem. Po vseh pravilih elementarne logike bi bil ta sklep pravi le tedaj, ko bi se prvi stavek smel tako le zaobrniti: Vera v Boga ni drugega kakor vera v Boga Očeta; vera v Boga je samo vera v očetovstvo božje. Tako pa se prvi stavek zaobrniti ne sme, ker bi bil zmoten. Resnica je namreč le ta: Vera v Boga je tudi vera v Boga Očeta, a ni samo to; vera v Boga je tudi vera, da je Bog prvo bitje, eno, neskončno, duhovno, počelo in cilj vsega, kar je, α in ω, začetek in konec, kakor pravi apokalipsa. Kdor torej to dokaže, dokaže nekaj, kar je z vero v notranji zvezi in torej veri ne tuje.

Toda poslušajmo dalje! Kako Paulsen more trditi, da nravnih svojstev božjih ni mogoče dokazati? To, pravi, bi se moralo dokazati iz narave. »A narava, naj bo še taka umetnica, naj s svojo umetelnostjo neskončno presega človeško umnost, enega nima: narava ni dobra v nravnem zmislu. Torej na spoznanje narave ni mogoče opreti religiozne vere« (o. c., 688). In potem Paulsen živo opisuje, kako je narava le tehnično-formalno smotrna, kako iz nje naročja izhaja lepo in grdo, ljubeznivo in kruto, vzvišeno in nizkotno. Narava vse neguje z isto smotrno skrbjo. Narava je demonska, kakor je dejal Aristotel, a ne božja; nje simbol je sfinga; pod nje doječimi prsmi se skrivajo deroči kremplji. V naravi vlada vsepovsod stroga zakonitost. Tu ni nikjer mesta za »prst božji«, ki ga je naivna čudežna vera prejšnjih časov povsod videla. Pač kaže širok pogled na naravo in zgodovino, da je smoter vsega proizvajanja duhovno življenje, toda dokazati ni mogoče te gotovosti. Tako Paulsen.

V tem opisovanju je toliko dvoumja, da bi bilo treba cele posebne razprave, ki bi vse prav ločila in porazvrstila. Narava ni božja, pravi Paulsen, a takoj nato opisuje veličansko zakonitost vesoljstva. Ali veličanski zakoni vesoljstva niso dokaz za neskončno obsežnost božjega uma? Toda pustimo to. Z vsem dokazom je hotel Paulsen le to dognati, da narava nima nravnih svojstev in da se torej iz narave ni mogoče povzpeti do prvega bitja, ki bi imelo nravna svojstva. Ali je to resnično? Paulsen je zagrešil zopet čisto navaden sofizem! Zamolčal je, da je del, celo najodličnejši del in višek narave — človek. A v človeku so pač nravna svojstva. Odkod bi sicer sploh imeli pojem nravnih svojstev? No, tega niti Paulsen ne taji, saj je napisal etiko, celo knjigo o človeški nravnosti. Kakor tedaj iz fizičnih zakonov, ki ravnajo vesoljstvo, s Paulsenom moremo sklepati, da je prvo bitje, eno, neskončno, duhovno, tako moremo sklepati z isto pravico iz nravnih zakonov, ki vladajo duševni svet, da ima tisto prvo bitje tudi nravna svojstva svetosti, dobrosti, modrosti.

Tako Paulsen bega od sofizma do sofizma, da bi ušel spoznanju, kako je nemogoče priznati metafiziko, a ne priznati umske podlage religiozne vere v Boga.

Kaj je tedaj z vero?

»To je torej,« pravi Paulsen, ko je s sofizmi zanikal umsko podlago vere, »to je veliki razpor v življenju človeštva, v duši vsakega posameznika, razpor med umskim spoznanjem in religiozno vero... In vendar, pravi dalje, vera živi, dà, zopet in zopet se javi vera kot najsilnejša moč v življenju. Brez vere se nikdar ni ustvarilo nič velikega in trajnega. Vera je prestavljala v zgodovini človeštva hribe ovir, ki so se upirale idejam, ne veda. Vsi veliki pokreti v življenju človeštva so imeli verski izvor; vera, da bijejo božje boje, da je Bog ž njimi, je dajala velikim početnikom in gibavcem zgodovine nepremagljivo moč. In nobenega razloga ni za misel, da v bodočnosti ne bo več tako: vera bo vodila usodo človeštva.« (O. c., 691.)

Kaj tedaj? Zadnja naloga filozofije je, sklepa Paulsen, poravnati razpor med vedo in vero. Ali je mogoča taka sprava? Na materialistični podlagi, pravi Paulsen, ni mogoča. Materializem je v nasprotju z vsakim nravnim pojmovanjem človeške zgodovine. A mogoča je sprava s stališča idealističnega monizma. Metafizika idealizma priznava enotno, smotrno počelo sveta. Da ima to počelo tudi nravna svojstva, tega sicer ne more dokazati, a tudi ne tajiti, ker ni s stališča idealizma v tem pojmu nobenega nasprotja. Mogoče je torej, da je tisto bitje tudi nravno bitje. To možnost, ki jo metafizika priznava, pa vera izpolni. Tako zavlada med vedo in vero harmonija. Veda ne uničuje več vere, »ki je pogoj življenja«.

Lepo je, kar piše Paulsen o velikem življenjskem pomenu vere. A kar pravi o harmoniji vede in vere, je zopet sofizem in iluzija. Monizem ni zmožen resnične harmonije z vero. Monizem je po svojem bistvu zanikanje transcendentnega Boga, a religiozna vera, kakor je dejal Paulsen sam, je bistveno transcendentna. Med vero in monizmom je potemtakem bistveno nasprotje. Če je torej vera res »pogoj življenja«, če vera, kakor zopet pravi Paulsen, s svojo dejavnostjo dokazuje svojo resničnost (o. c., 691), tedaj je monizem zanikanje življenja in to zanikanje je dokaz, da je monizem — zmota. Ta sklep bi bil logičen. Paulsen bi pa rad strnil, kar se strniti ne da, nevero moderne vede in vero. S svojimi sofizmi je razpor in razdor v duši modernega človeka le zakril (maskiral), a ni ga odpravil. Količkaj logičnemu duhu se bo razpor zopet pokazal in kratka iluzija bo uničena. — —

Neka prečudna tragika tiči v usodi modernega človeka. Tako smo pisali že lani govoreč o Paulsenovi etiki in to moramo ponoviti tudi sedaj. Toliko dela, toliko vneme, toliko žrtev — a konec vsega je v najboljšem slučaju — samoprevara. Vara se moderni človek, da je dosegel, brez česar živeti ni mogoče, harmonijo med umom in srcem, med spoznanjem in hotenjem, med resničnostjo in ideali, med vedo in vero. V tej samoprevari umira, a prvi hip večnosti bo mu odkril vso grozo velike samoprevare. Kaj je pač krivo te tragične usode? Ali preveliko zaupanje sam vase, ali samoljubje, prevzetje duha, napuh? Kdo bi povedal, kje tiči tragična krivda? Zdi se pa vendar, da je krivo vse zmote prevzetje duha. Moderna veda je ošabna: mnogo ve, a tega noče vedeti, da je še mnogo več, česar ne ve. Zato zanikuje, česar ne ve. Če pa spozna in prizna, da brez tega živeti ne more, pravi, da je to postulat srca, ki ga je treba verovati, a ga obrazložiti ni mogoče. Tako eni vero drzno zanikujejo, vera drugih pa je le prazna iluzija. Kaj če vera, ki ji je edino jamstvo čuvstvo, a um o njej nič ne ve, če ni ž njo celo v nasprotju? Pozitivna veda, to priznava moderni človek, ne more rešiti uganke sveta in življenja. Ali naj jo reši taka neracionalna vera? Tako tava moderni človek v temi; ne ve, ne odkod, ne kam; ne ve, kaj hoče življenje, kaj svet; ne ve, čemu vse hrepenjenje in trpljenje: živi, a ne ve, čemu živi. Ali je tako življenje vredno življenja?

Nekaj kulturne zgodovine l. 1907/1908.

Franc Terseglav.

Samo odlomek je, kar tu podajamo. Hoteli bi pač napisati pregled o kulturni zgodovini celega stoletja ali pa vsaj polstoletja, ker je to za poznavanje sedanjih razmer, sedanjega družabnega sestava, znanstvenega in leposlovnega življenja, različnih njiju struj itd. bistvene važnosti, kar je sicer popolnoma brezsporno. Vendar hočemo tu takorekoč samo dotekniti se razvoja zadnjih let, v katerih se delo prejšnjih vekov zrcali. Čisto brezdvomno je namreč, da poznavanje vseh različnih teženj, prizadevanj, smeri in ciljev, ki so se pojavili v zadnjih letih in ki nadaljujejo delo prejšnjih stoletji v nepretrgani zapovrstnosti, ni zgolj teoretiškega, ampak tako velikega praktiškega pomena kakor malokatera druga snov. To pa iz več vzrokov.

Večina od nas si sama pregleda o kaki dobi v celoti ustvariti ne more. Posebni značaj kake časovne skupine, kake epohe v zgodovini, je težko zmožen pojmiti, si ga predstavljati, o njem prav soditi, kdor nima časa posameznih dogodkov zasledovati in bistvenih od prigodnih ločiti. Za to je več stvari, posebno proučavanje potrebno. Strokovnjak pač more podati sliko o razvoju lastne stroke, modroslovec n. pr. celo o več disciplinah, ki posegajo v njegovo, recimo o bogoslovju, zgodovini in glavnih rezultatih izkustvenih ved, brez katerih je vsako modroslovje brez opore in njega raziskovanje brez poroka, da bi vedlo do izvestnega, dejstvom odgovarjajočega spoznanja, — toda, čeprav je modroslovec v tem oziru pred drugimi na boljšem, se njegovo razglabljanje nujno enostransko razvija, da izgubi pregled, ki ni nič drugega v tem slučaju kakor živi stik s težnjami in mislimi drugih, ki so si izbrali drugo polje za svoje delo.

Pomisliti moramo namreč sledeče: Zdaj ni več mogoče zgodovine ene dobe takorekoč čitati iz ene same osebe, razbrati iz enega individua, iz njega izvajati, kaj ji bo sledilo, kakor koncem XVIII. in začetkom XIX. stoletja, ko so živeli in delovali njega najbolj tipiški predstavitelji Goethe, Hegel in Schleiermacher itd., ki so vsi bili obenem modroslovci, umetniki, teologi in sociologi. Hegla moramo deloma izvzeti; on je že prehod k novi dobi, kar se najbolj izrazito v tem javlja, da je njegovo modrovanje dalo metafiziško podlago Marxu, teoretiku socialne demokracije.

Zakaj je to dandanes težje? Zato, ker vzlic poizkusom zopet ustvariti nekako idealistiško naziranje o svetu, vendar v življenju gospoduje realistiška smer, popolnoma nasprotna težnjam Heglove dóbe in istodobne, oziroma tudi poznejše romantike. Ta je, da izberemo en sam njen značivni znak, stremila za povzdigo posameznika, dočim je dandanes vse na to uravnano, da se povzdigne in izboljša politiška in socialna struktura cele družbe. Nič več drzni modroslovci in pesniki ne povzdigajo človeštva v kraljestvo idej in sanj, ki z življenjem nimajo stika, ampak vse današnje modrovanje, vse znanstvo je v naši, socialni dobi, postalo resnično delo. Delalo se je tudi prej — ogromni folijanti so se pisali — toda delo ni bilo organizirano in zato tudi ni služilo toliko celokupnosti kakor dandanes, različnim socialnim plastem, slojem in napredku družbe. Današnje delo je organizirano in razdeljeno, tako industrijsko kakor znanstveno. Zato to delo tudi rešuje politiške in socialne probleme človeške družbe in je v prvi vrsti praktiško, kar delo prejšnjih dob tako ni bilo.

Zato je navezan kulturni zgodovinar, ako ga tako hočemo imenovati, na vire najrazličnejše stroke. Pa ne samo to, kar je dandanes samoposebi umevno, da zna posamezne dogodke, recimo politiške, za tem gospodarske pojave, zakonodajo, delavske boje, tehniške pridobitve, različne publikacije na znanstvenem polju itd. prav razvrstiti, bistvene od slučajnih ločiti, sorodne spojiti, treba mu je tudi posebnega zmisla, ki pa gotovo ne sestoji v kakem posebnem čuvstvu, ampak se pridobi zlasti s proučevanjem prejšnjih dob, recimo čisto podomače: svetovne zgodovine. Ampak to ni glavno, kar smo hoteli poudariti: veliko večje važnosti se nam zdi opozoriti na praktiško vrednost takega spoznanja.

V prvi vrsti za razumnika, za kulturnega delavca, kakor pravimo. Kako pa naj dela, ako ne ve, kje začeti, oziroma če ne pozna, kaj in koliko se je pred njim storilo, v kateri smeri se je delalo, kaj dobro, kaj napak? Pa še veliko drugih ugodnosti nudi tako razmišljevanje. To, kar imenujemo široko svetovno obzorje, večjidel sestoji iz takega kulturnopolitiškega, oziroma socialnega pregleda, kajti čisto naravno, da more posameznik samo o eni stroki in disciplinah, ki neposredno spadajo v njeno področje, biti temeljito poučen, o drugih ni mogoče, da bi več vedel kakor njih temeljne rezultate, velika sporna vprašanja in vsakokratno smer. Tudi tega ne smemo pozabiti: veliko več zmisla na ta način dobimo za politiško časopisje in pravo umevanje političnih dogodkov, česar pri nas tudi med razumništvom zelo manjka.

* * *

Omejili se bomo, kar se tiče posameznih panog, na razvoj verskega, oziroma cerkvenega življenja in na leti 1907 in 1908. Te dve leti tvorita celoto, ki se od prejšnjih ostro loči in je zato posebnega študija vredna. Seveda celota nista v tem oziru, kakor da bi med njima in prejšnjimi časovnimi dobami — desetletji, dvajsetletji itd. nobene zapovrstnosti ne bilo ali pa da bi, kar se je v teh dveh letih porodilo, zasnovalo ali dovršilo, bilo izpopolnjeno tako, da bi ne segalo čreznje v bodočnost. Kajti kar se v enem letu dogodi ali zamisli, to je produkt različnih činiteljev, ki segajo daleč v preteklost na eni, v prihodnjost na drugi strani. Posledice prejšnjih prednamskih dogodkov, bodisi fiziške, kakor n. pr. dispozicije, ki jih ne samo posamezne rodbine, temveč tudi celi rodovi podedujejo od prednikov svojih, bodisi duševne, ki so v tesnem spoju s fiziškimi, nadalje delo ali dela velikih posameznikov, takozvani »duh časa«, gotove družabne oblike in tvorbe, obnebje, predvsem gospodarske razmere, ki segajo daleč nazaj v svojih početkih itd., vse to tvori preteklost, predpogoje gotove dobe, gotovih let, gotovega leta. Tisti činitelj pa, ki ga imenujemo prihodnost, to so čini naše svobodne volje, boljše rečeno, cilji, ki si jih v gotovi dobi postavljamo in po katerih stremimo, dajoč s tem dobi, v kateri živimo, gotov znak, gotovo obeležje. Seveda vsi ti svobodni cilji niso svojevoljni, ampak svobodno izvoljeni na podlagi neštetih razlogov in predpogojev, ki so jih prejšnja stoletja ustvarila, prejšnje generacije zamislile.

Kaj je torej poglavitni znak naše dobe, sosebno zadnjih let? Brez obotavljanja rečemo: religiozni. Naša doba je religiozna doba, je doba idealistiška, čeprav bodo šele prihodnja leta jasno pokazala, kar se zdaj komaj snuje. In zato je čisto brezdvomno, da je najvažnejši kulturni dokument sedanjih časov v tem oziru okrožnica »Pascendi dominici gregis« od 8. septembra 1907 proti katoliškemu modernizmu.

Ne spada v našo nalogo, katoliški modernizem oceniti s stališča katoliškega bogoslovca — naloga kulturnega zgodovinarja je nekoliko širša. Zato ne bomo tu zavračali n. pr. takozvanega verskega evolucionizma, ki je temeljna ideja modernistov, namreč: da je tudi religija kakor vse drugo plod razvoja, da je le pojav v razvoju človeške zavesti, da je nekak nagon, čuvstvo o neskončnem, čut onemoglosti ali odvisnosti od nekega nepoznanega Višjega, da zato z razumom nič opraviti nima, da si idejo božjo ustvari čuvstvo, duša, da se pa razumno objekti vere dokazati ne dajo, vzlic temu pa da so v nekem oziru opravičeni kot predmeti verskega čuvstvovanja, če nedokazljivi pa tudi neovrgljivi, da je razodetje božje le neka potencirana, okrepljena in poglobljena zavest o odnosu človeštva k neskončnemu itd. Kdor se za to zanima, je gotovo bral v »Času« (1907) razpravi o »Verskem evolucionizmu« in o encikliki »Pascendi«. Avtoritativna stran tega vprašanja ne spada semkaj — v kolikor je obsojen modernizem, v čem, v kakšem obsegu, do kam — to vsak lahko razbere iz papeževe okrožnice. Za nas nastanejo povsem druga vprašanja. In ta so nakratko sledeča:

Katoliški modernizem je v tesni zvezi z religioznimi pojavi naše dobe. Kulturnemu zgodovinarju, ki nima pred očmi samo enega veroizpovedanja, n. pr. katoliškega, temuč gleda vse dogodke v celoti, ni v prvi vrsti na tem, v koliko je modernizem s katoliškega stališča zmoten, kar tudi v njegov delokrog ne spada, temveč kakšna ideja, kakšno naziranje se v tem javlja in kako to utegne vplivati na razvoj in na tvorbo takozvanega »duha časa«, kakor radi imenujemo vrsto vseh vplivov in stremljenj v kaki dobi, ki jih ne moremo preračuniti in pretehtati.

S tega stališča premotrivan, se nam katoliški modernizem predstavlja za produkt stremljenja po poglobitvi, ponotranjenju vse prosvete, vsega kulturnega življenja z versko mislijo. Tudi modernizem je ena izmed mnogobrojnih reakcij nasproti materializmu, ki je posegla tudi v tiste kroge, do katerih katoličanstvo nima vpliva. To pohaja odtod, ker je modernizem iskal ožjega stika z modernimi — najbolje bi jih označil — izvencerkvenimi težnjami sosebno s protestanti. Da je pa modernizem sploh bil mogoč, temu je bil predpogoj nekak povratek h krščanstvu v izvenkatoliških in izvenkrščanskih krogih, ki seveda niso našli takoj pota nazaj v historiško krščanstvo, k pravemu Kristusu, kakršen je v evangelijih, temveč k časovno izpremenjenemu, času prilagodenemu, čemur se ne smemo čuditi v tako razkristjanjeni dobi. Dobro najdemo to razpoloženje označeno v delih Rudolfa Euckena — naj navedem le eno mesto iz njegove knjige »Lebensanschauungen der großen Denker« (Leipzig, 1902), ki poleg zadnjega njegovega dela »Grundlinien einer neuen Lebensanschauung« (1907) tudi spada v pričujoči pregled. Govoreč o trajnem pomenu krščanstva, meni namreč ta modroslovec med drugim nekako sledeče:

Če se vprašamo, kaj je na Kristusu trajnega pomena, vekovečne vrednosti, moramo predvsem to pomisliti: Nikjer drugod nima vodivna osebnost, veroustanovitelj večje važnosti kakor ravno, kadar gre za religijo. Zakaj? se vprašuje Eucken. Zato, ker nauk kake vere, če promatramo ravno najbolj dovršene, samnasebi nalaga tako težavne dolžnosti in oznanja tako vzvišene resnice, da so skoro neizvedljive. Če krščanstvo pogledamo, ali se ne zdi skoro nemogoče človeka sredi pozemskih njegovih nadlog in naravne slabosti njegove povzdigniti do bogopodobnosti? Le čudež je zmožen tako zelo izpremeniti človeka, tako radikalno izpremeniti njegovo svetovno naziranje, da smatra za mogoče to, kar je tako neverjetno, tako njegovim nagnjenjem nasprotno. Tak čudež pa izvrši osebnost ustanovitelja vere. Ako on, kar uči, takorekoč v sebi in na sebi vpodobi, potem je njegova vera, naj bo še tako čeznatorna, življenska vera, zmožna, da se vdejstvi — pa ne samo to: vedno se taka vera lahko prenavlja, vsekdar reformira, regenerira, ako preti propasti, kajti povratek k ustanovitelju, imitatio Christi, ji zagotavlja nadaljnji razvoj. Tajiti pa se ne da in vsak racionalizem, vsako svobodomiselstvo se je na tem razbilo, da je ravno Kristusova oseba v vsem svojem dejanju in nehanju tako čreznatorna, nadčloveška, da iz nje vera, občestvo vernikov, cerkev vsekdar lahko črpa moči za nadaljnje boje in za poglobljenje verskega življenja. In v tem oziru se mora priznati tudi modernizmu, pa tudi protestantovskemu bogoslovju in katoliškim apologetom takozvane nove šole (govorimo še vedno z Euckenom), da krščanstvo ravno po Kristusovi osebnosti izkušajo modernemu človeštvu približati. Dejstvo je, zgodovinsko se da natančno zasledovati, da je krščanstvo — tu ne govorimo o posameznih veroizpovedanjih — kadar je omagovalo, ob Kristusovem vzoru se vnovič poživilo. Bilo je krščanstvo takorekoč samo sebi za vzor in je vedno. In ne samo sebi vzor, temuč celemu kulturnemu življenju v vseh dobah, ne izvzemši te, v kateri zdaj živimo in o njej obravnavamo. Če bi tudi bilo res, da ima moderni človek v družabnem, gospodarskem in političkem življenju vse drugačne naloge kakor Kristusovi sodobniki ali srednji vek, eno ostane: Človek v teh nalogah tudi dandanes ne zadostuje sam sebi, kajti nikoli ne more pozabiti sredi socialnega mehanizma, ki ga obdaja in ga kvari, vzgaja k samoljubju in sebičnosti, svoje duše, se ne more odreči hrepenenju po sreči in lastnem izpopolnjenju in ravno zato nujno rabi vzorov krščanstva, ki mu v tem oziru vse nudi! Quid prodest homini, si lucraverit divitias totius mundi, animae autem suae detrimentum capiat?...

Več — mislim, da nam ni treba izvajati o tej tvarini. Tu stremljenje moderne dobe najti zopet nekako ravnotežje med realnimi zahtevami časa in idealnim poletom duše, tam katoliški modernizem, ki je šel temu teženju napol pota nasproti, to je eden najznačilnejših pojavov v letih 1907 in 1908 in z tega vidika jih mora kulturni historik presojati. Da so pa ta teženja zmotna in so mesto h krščanstvu vedla stran od njega, to smo svoj čas že osvetlili, ko smo se bavili z okrožnico papeževo. (Glej »Čas« 1907.)

* * *

Tako smo polagoma prišli do tega, da premotrivamo cerkveno življenje v letih 1907 in 1908. Načelno smo si o tej stvari že na jasnem, zdaj hočemo podati le pregled o posameznih fazah v tem razvoju. Seveda bomo skušali posamezne dogodke med seboj spojiti, ene iz drugih razumeti in iz njihovih predpogojev izvesti.

17. aprila l. 1907. je papež v alokuciji povodom javnega konzistorija pred kardinali izjavil, da ga mori še hujša skrb kot je preganjanje francoske cerkve od strani države. To da je neka nova smer v katoličanstvu, ki ne znači odpada, ne pomenja

nove verske ločitve, ampak v sebi združuje znake vseh krivoverstev, gibanje, ki je takorekoč krivoverstvo vseh krivoverstev. 3. julija istega leta je izdal sv. oficij dekret »Lamentabili sane exitu«, v katerem se je obsodilo 65 nepravovernih trditev. Nasprotniki so pričakovali, da bo sveta stolica podala z novim silabom »Lamentabili« nekak politiški, socialni in — recimo — modroslovni program najširše vrste, kakor je bil silabus Pija IX. od leta 1864., toda dekret »Lamentabili« se je nanašal zgolj na nekatere strogo znanstvene teze, ki spadajo v področje eksegeze, razlaganja sv. pisma in cerkvene zgodovine, n. pr. na božanstvo Kristusovo, nadnaravni značaj zakramentov, duhovništvo in cerkev sploh itd., o kakih politiških in socialnih vprašanjih pa sploh ni bilo govora. Znanstveniki bogoslovci so dokazali, da so obsojeni stavki večinoma vzeti iz spisov francoskega abeja Loisy. 8. septembra je sledila že omenjena okrožnica »Pascendi dominici gregis«. Enciklika spada v dva dela: prvi teoretiško obsoja načela katoliškega modernizma, drugi predpisuje, kako naj škofje po posameznih diecezah izkušajo disciplinarnim potom to gibanje ustaviti. Zato smo šele nedavno brali, da so nemški škofje, na čelu jim gotovo eden najtolerantnejših cerkvenih dostojanstvenikov, kardinal Kopp, sklenili čisto posebne odredbe proti razširjanju modernizma. Izpočetka je izredna strogost okrožnice presenetila tiste, ki resnosti položaja niso poznali in tiste — ki ga poznati niso hoteli. Med te bi prišteli Ehrharda, profesorja cerkvene zgodovine na strasburškem vseučilišču, med prve barona Hertlinga. (Govor njegov na občnem zboru »Görresove družbe« leta 1907.) Ehrhard se je zelo zaletel, zato je tudi moral preklicati, baron Hertling pa je čisto prav zadel razpoloženje in je njegov govor vzbudil tudi v cerkvenih krogih veliko pozornosti in odkritosrčnega priznanja. Poglavitna, vodivna misel njegovega predavanja je bila ta: V katoliških krogih je kriza, tega ne moremo tajiti, ampak ta kriza se bo čisto gotovo premagala. Katoličanstvu se ni treba nič bati — dobesedno: »Ein Grund zur Beunruhigung liegt für uns Katholiken nicht vor.« In na kaj opira Hertling svojo trditev? Takih kriz kot je modernistiška je v katoliški cerkvi že več bilo, največ podobnosti pa kaže s sedanjim gibanjem ono početkom srednjega veka, ko sta se medseboj borili dve modroslovni struji: avgustinizem, oziroma platonizem in sholastiška filozofija, oziroma aristotelizem. Jaz za svojo osebo mislim, da ima z modernizmom največ analogije reformacijsko, oziroma predreformacijsko gibanje v XV.

in XVI. stoletju. Pa modernistiško gibanje nima niti toliko šans zase kot reformacijsko, ker je izključno teoretiškega značaja in nima nobene privlačne sile za široke mase. Strogost papeževe okrožnice je *že* s stališča samoobrambe cerkve, velikobolj pa zato, ker bi modernizem, izveden do zadnjih posledic, krščansko učenje najprej poluteranil, potem pa brezdvoma razkristjanil, popolnoma opravičena. Nemško-anglikanske narode so na to opomnili zlasti romanski bogoslovci, ki so potem na to opozorili, kako ideje Loisyjeve, Tyrellove, Le Royjeve, don Murrijeve itd. pokvarjajo zlasti duhovniški naraščaj v Italiji in Franciji. Sicer pa za kulturnega zgodovinarja modernistiško gibanje spada *že* v preteklost, ker se ni dalje razvilo in nobene odporne moči pokazalo, znamenje, da ni življenja zmožno. Seveda se ne more na podlagi tega tudi *že* izvajati, da se nikoli več v tej ali drugi obliki tu ali tam ne bo vnovič pojavilo. Zelo lahko bi to bilo mogoče v Nemčiji, kjer so katoliški bogoslovci tako zelo v stiku z raziskavanji, rezultati in metodo protestantovskega bogoslovja. Kakršen je zdaj, je modernizem opravil; najjasnejši znak za to je, da je Loisyjev ugled popolnoma in najbrž za vedno propadel. Znanstveni krogi brez ozira na načelno svoje stališče so Loisyja obsodili, kakor hitro se je izkazalo, kako zelo je odvisen od Renana in nekritičen v svoji metodi. Med znanstveniki mož ne šteje več, agitatoriške moči za propagando pa nima, kakor je sploh nimajo modernisti. — Okrožnici je sledil motuproprio papežev od 21. novembra: »De praestantia scripturae sacrae«, objavljen v »Osservatore Romano«. Ne samo, da se v tem motupropriju poudarja, kako treba sveto pismo, oziroma posamezna njegova mesta razlagati v zmislu tradicije nasproti takozvanemu historiško-kritiškemu umevanju, temveč se zaprete klerikom, ki bi le količkaj razodevali, da se k modernizmu samo nagibajo, najostrejše kazni, oziroma najostrejša, ki v tem obstoji, da jih škof ne posveti. Vesten opazovavec pa mora zabeležiti tudi to, da kažejo tudi nekateri katoliški teologi-eksegetje protestanškemu raziskavanju podobne metode, ki kvarno vplivajo. Spominjamo samo na dela jezuita Hummelauerja o sestavi Mozesovih knjig. Ne smemo pa tudi prezreti, da je Hummelauer našel i mnogo odpora. Dalj se v to stvar spuščati, ni naša naloga.

Zavoljo popolnosti moramo omeniti, katera dela so od strani modernistov izšla proti papeževi okrožnici. To so: Il programma dei modernisti (anonymus) — Quelques observations (Loisy) in

»Lendemain de l' Encyclique«. Italijansko publikacijo je zavrnil kardinal-vikar Respighi (29. oktobra 1907), francosko sedanji pariški nadškof Amette (14. februarja 1908), oba zelo spretno in uspešno.

Velikega, morda največjega pozitivnega pomena je katoliški kulturni program, ki ga enciklika »Pascendi« oznanja na koncu. Vsi katoliški znanstveniki naj bi se združili v mednarodni znanstveni organizaciji. Prvi in dosedaj edini korak k uresničenju te misli je imenovanje ravnatelja avstrijskega historiškega zavoda v Rimu, dvornega svetnika dr. Pastorja, za tajnika te organizacije. Zgodilo se je to na posebno naročilo papeževo.

Cerkveno življenje v letih 1907 in 1908 pa se je drugače razvijalo zelo plodonosno. 30. aprila 1907 je kardinal Rampolla kot predsednik papeške komisije de re biblica poveril benediktinskemu redu nalogo, da nadaljuje vestno kritiko vulgatnega teksta, ki jo je začel l. 1869. umrli barnabit C. Vercellone. Sedanje latinsko besedilo svetega pisma nove in stare zaveze, Hieronimova Vulgata, je namreč zelo izkvarjeno. Ne samo, da se je izkvarilo besedilo tekom dolgih let, ko je v rabi, temveč je tudi prvotni tekst, ako bi se sploh dal popolnoma repristinirati, revizije zelo potreben — revizije po hebrejskem izvirniku in po grški takozvani septuaginti. Brezdvoma bi poprava teksta spravila s pota mnogo nesporazumljenj. Ker to delo zahteva ogromnega dela in raziskavanja deloma še neznanih ali skoro neznanih virov in rokopisov, je seveda takorekoč v povojih in se še ne bo tako hitro dovršilo. Najvažnejša pa je kodifikacija kanoniškega, cerkvenega prava. Z nobeno stvarjo se v Vatikanu, pri kuriji tako intenzivno ne pečajo kot s to. Je tudi nujno potrebna. Kanonično pravo do današnjega dne ni kodificirano, ni enotno in posamezne določbe je treba večkrat z velikim kritičnim aparatom razbrati iz nebroja določb posameznih kongregacij, dekretov, papeških okrožnic, partikularnih pravnih običajev in navad po posameznih diecezah itd. itd., kar seveda zelo otežuje prakso, ko gre za rešitev posameznih spornih vprašanj. To ogromno delo naravno tudi zelo počasi napreduje, saj bo treba marsikatere dosedanje pravne določbe, ki so se tekom stoletji uveljavile le potom navade, odpraviti v interesu enotnosti in enostavnosti — to pa ne gre brez vestnega preudarka na vse strani. V mnogih zadevah, zlasti zakonskih, se bo treba ozirati na državno zakonodajo itd. Vendar sta se v tem oziru storila že dva velika koraka naprej.

2. avgusta 1907 je papež izdal dekret »Ne temere«, ki ureja zakonske zadeve katoličanov z ozirom na moderne razmere. Nasproti katoličanom dekret poostruje prejšnje določbe, nasproti nekatoličanom pa je zelo toleranten. Drugi korak so nove določbe, ki so šele nedavno izšle glede delokroga rimskih kongregacij; njih tendenca je ta, da postane delo v kongregacijah, ki je dozdaj bilo zelo zapleteno in vsaka posamezna stvar od več instanc odvisna, bolj enostavno. Še nekaj je, kar ne smemo pozabiti. Nove določbe o kongregacijah obenem vsebujejo neko zelo značilno izpremembo: Angleška in ameriška cerkev, oziroma hierarhija v severoameriških Zedinjenih državah sta izločeni iz delokroga takozvane propagande, ki je dozdaj obsegala vse misijonske dežele. Cerkvene razmere teh držav so odslej podvržene istemu pravu kakor ostalih evropskih, kar dokazuje, da so se ondi cerkvenopolitiške razmere zelo izboljšale v prid katoličanstvu in zato takorekoč ne potrebujejo več izrednega stanja. Toliko nasplošno.

(Dalje prih.)

Razpor v socialni demokraciji.

Dr. A. Ušeničnik.

Socialiste druži velika ideja, da mora iz uničenja sedanje kapitalistične družbe vzrasti nov, boljši in pravičnejši socialni red. Kdaj in kako — o tem socialisti niso edini. Marx je zamislil ves razvoj materialistično, kot nujen proces ekonomskih sil in razmer: kapitalizem da se bo sam ubil, a proletariat se v službi kapitalizma izšolal, da bo mogel tisti veliki dan prevzeti vodstvo družbe. Tudi je mislil Marx, da je ta dan blizu. Zato je Marx želel, da se kapitalizem čim najhitreje razvijaj — zakaj z razvojem se razvija tudi kal njegove smrti —, in da se v proletariatu čim najbolj prebudi bojna zavest in slojno nasprotje proti kapitalistični buržoaziji. Zato Marx ni bil prijazen ne socialnim reformam, ki bi omejevale in slabile kapitalizem, ne reformam, ki bi proletariat nagibale na spravo z buržoazijo. Marx ni ljubil zadružne misli, ki dosega oboje, slabi kapitalizem in boljša položaj proletariata.

Marxa je zakril grob, svet se je razvijal dalje, a socialne katastrofe le ni bilo. Najvernejši Marxov tovariš, Engels, je spoznal in priznal, da sta se z mojstrom varala. Kar je prorokoval Marx za prihodnja desetletja, za to da bo treba morda stoletji. Tedaj pa je že l. 1898. drugi socialist, Bernstein, izvajal posledico, da treba vso Marxovo teorijo »revidirati«. Če se računi ne ujemajo, mora biti nekje napaka ali pa celo več napak. To in ono so potem v Marxovem sistemu revizionisti zavrgli: materialistično podlago, nauk o nadvrednosti itd., zlasti pa seveda dosledno taktiko. Če pričakovane socialne katastrofe še dolgo ne bo ali če je v taki obliki, kakor si jo je mislil Marx, sploh nikoli ne bo, tedaj bi bilo malo modro, uravnavati taktiko po takem praznem upanju skorajšnje zmage socializma. Kaj tedaj? Začeti je treba pametno socialno politiko. Ne po načelu: vse naenkrat ali pa nič! ampak počasi, stopnjema, z vednim pozitivnim delom in podrobnimi pridobitvami se je treba bližati idealu bodočnosti. V tem zmislu je dejal Bernstein: »Meni ni nič cilj, gibanje k cilju — vse!« (Primeri: Ed. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, 1906, 169 sl.)

Bernstein ni ostal sam. Tako razboritemu možu so se začeli bližati in pridruževati tudi drugi zrelejši socialisti, in četa revizionistov je naraščala. Drugi pa so se še dalje krčevito držali Marxa in njegovega evangelija, med njimi zlasti stari Bebel in veliki teoretik marksizma, Kautsky. (Primeri: K. Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik. 1899.) Na strankarskih shodih so se začeli pojavljati razpori. Vendar so marksisti še vedno v večini, in revizionisti se vedno s to ali ono frazo vdajo. Tako vlada v stranki na zunaj še vedno sloga. Dejansko pa vsak ravna po svojem prepričanju. Pravzaprav se tudi marksisti ne morejo ustavljati novemu toku in tu in tam delajo po novi taktiki. Le v nekaterih stvareh so neizprosni, da morejo tako poudarjati, da se niso nikdar izneverili svojemu velikemu mojstru. Ena izmed takih stvari je budgetno vprašanje.

Glasovati za državni budget, za državni proračun se pravi, dovoliti vladi vsa za vodstvo državnega ustroja potrebna sredstva. To pa je seveda obenem nekaka zaupnica vladi. Kdor vladi ne zaupa, ji ne more izročiti sredstev, ki ž njimi vlada, in zopet, kdor ji ta sredstva da, ta ji zaupa. Načelo marksistov pa je, da ni in ne sme biti med sedanjo kapitalistično družbo in med vlado, ki je le organ te družbe, nobene sprave, nobenega kompromisa in nobenega zaupanja; kdor izrazi vladi zaupnico, ta da zataji

Marxa in socialistična načela. Odtod bi sledilo, da pravi socialist nikdar pod nobenimi pogoji ne bi smel glasovati za budget.

Nikdar pod nobenimi pogoji? pravijo revizionisti. Čemu pa tedaj parlamentarno delo? Parlamentarno delo povečini meri na budget. Marksisti zato res tudi niso kaj prijazni parlamentarni politiki. A ne morejo si kaj, časov tok jih je potegnil za seboj, tudi stari Bebel je parlamentarec. Isti časov tok pa jih je časi prisilil, da tudi proti budgetu niso bili. Zbornice so sklenile zakone, ki so bili ravno proletariatu v največji prid. Ti zakoni pa bi ostali brez budgeta na papirju. Kaj poreko volivci, če njih poslanci glasujejo proti budgetu in tako preprečijo tako potrebne in dobre socialne reforme? V takem slučaju, so dejali marksisti, se že sme glasovati za budget, a sicer ne. Načelo bodi, da ne, v praksi pa so mogoče izjeme. Tako je sklenila n. pr. nemška socialna demokracija l. 1901. na shodu v Lübecku. Južnonemški poslanci so začeli v deželnih zborih pridno rabiti to izjemo. Povsod v zbornicah se dela sedaj tudi socialna politika delavskim stanovom v prid, torej — tako so sklepali ti poslanci — so dani vsi pogoji za izjemo, in so glasovali za proračun. Tako so delali socialno-demokratični poslanci na Würtemberškem, Badenskem in Bavarskem. Severnonemški socialni demokratje — po večini marksisti — so pisano gledali, češ, da je tako ravnanje izdajavsko. Na letošnjem strankarskem shodu v Nürnbergu so se spopadli. Marksiste je vodil v boj stari Bebel, ravnanje južnonemških poslancev sta namesto obolelega voditelja Vollmarja branila dr. Frank in Timm. Predsedoval je shodu marksist Singer. Po dolgem prerekanju in pogajaniu je shod sprejel resolucijo, ki obsoja ravnanje južnonemških poslancev: »Položaj brezposestnih ljudskih mas nujno zahteva neizprosno opozicijo proti obstoječi kapitalizmu vdinjani državni oblasti in zato načelno odklonitev državnega proračuna (razen če bi se vsled tega sprejel za delavce še slabši proračun). S to resolucijo, sklenjeno že v Lübecku in Draždanih, ni v soglasju, da se je v würtemberškem, badenskem in bavarskem deželnem zboru proračun sprejel.« Za to resolucijo je bilo 217 glasov, proti njej 116. Južni Nemci so izjavili, da so za načelo resolucije, v deželne razmere pa da se osrednje vodstvo nima vtikati. Shod je vzel to izjavo na znanje. To se pravi: Na zunaj bo sloga, v notranjščini pa se bo razpor med marksizmom in reformizmom dalje razvijal. Sedaj še zmaguje terorizem marksistov, a ne ve se več, doklej še.

Ta razpor pa ni le krajeven. Isti proces se vrši drugod. Javno se je pokazal tudi letos na Francoskem. Tam je Jules Breton še z nekaterimi tovariši glasoval za državni proračun. Vsled tega ga je hudo napadel Jean Lorris, češ, da je »odklonitev proračuna simbolična gesta, ki z njo socialistična stranka označuje parlamentu neizprosno nasprotje proti izkoriščajočemu kapitalizmu in proti državi, ki je le izraz in orodje tega kapitalizma.« Stvar je prišla pred strankarski narodni svet. Nekateri so zahtevali, da se Breton iz stranke izključi, Jaurès je skušal posredovati. Sklenilo se je predlagati prihodnjemu strankarskemu shodu, da Bretona izključi. Breton je izjavil, da mirno čaka razsodbe, a da bo na shodu temeljito pojasnil svoja načela.

Kako sodi Breton o vprašanju, je razvidno iz razprave, ki jo je objavil v »Sozialistische Monatshefte« (1908, zv. 3., str. 152—160).

»Jaz sovražim vse simbolične geste,« pravi tu Breton, »jaz nočem biti brezzavesten avtomat, ki bi mu za vse previdene in neprevidene slučaje kar naprej določili, kakšno glasovnico mora oddati . . .« Taka letna manifestacija proti buržoaziji, pravi dalje, je brez pomena, slabi parlamentarno delovanje stranke, obsoja jo v sterilno, brezplodno politiko in je skrajnje smešna. Breton s sarkazmom biča tako taktiko. Glejte ga, pravi, takega socialista! Z zdravim človeškim razumom, praktičnim čutom in gorečo vnemo dela in se trudi, da bi se budget izboljšal. Ko je delo morda srečno končano, ko je parlament sklenil prekoristne nove socialne zakone in treba le še dovoliti sredstva, da se ti zakoni tudi izvrše, tedaj plane mož kakor Don Quijote proti mlinom na sapo in udari proti budgetu, češ, za budget nikdar! A prizor še ni končan. Glejte sedaj moža, kako grozno se boji, kaj, če budget ne bo sprejet in bi zmagali nazadnjaki, ki so proti vsem socialnim reformam! Srečal sem enkrat takega moža, pravi Breton, in sem ga vprašal, kako gre glasovanje. Veselo mi je odgovoril: »Dobro, dobro!« Razumel sem, da gre dobro, to je, da bo budget sprejet, socialist pa tepen, a srečen. »Ali ni,« pravi Breton, »tako ravnanje naše velike stranke nevredno? Glasovati proti budgetu, a samo zato, ker vemo, da bo budget kljub temu sprejet!« Čim bi bilo gotovo, da brez njih budget pade, bi glasovali za budget. (Breton misli pred vsem na francoske razmere, ker bi tam z budgetom padla tudi jakobinska vlada.)

Budgetno vprašanje, pravi Breton, to ne more biti socialistično načelno vprašanje, ki bi se enkrat za vselej kratkomalo rešilo. Finančni zakon je zakon, kakor so drugi zakoni. Treba ga je presojati, skušati je treba izboljšati ga, doseči kar največ reform, izbiti iz njega, kar največ mogoče. Potem, ko pride hip, da ga sprejmemo ali zavržemo, moramo pretehtati, kaj je zanj, kaj zoper njega. Če pomeni budget kljub vsem hibam vendarle napredek, tedaj ga moramo vzprejeti; če pomeni nazadovanje, ga moramo zavreči; če ne to, ne ono, se vzdržimo glasovanja. Tako je imel n. pr. ravno budget za l. 1908., za katerega sem glasoval in se mi to bridko očita, mnogo dobrega: vsega, kar želimo, seveda ne da, mnogo pa. V njem je mnogo socialno-političnih reform: glede podpore za starost, varstva otrok, pokojnine rudarjev; v njem je postavljen 1 milijon za zboljšanje hrane vojakom, 1½ milijona za podporo družinam rezervistov itd. Za nekatere teh točk sem se jaz že dolgo boril, tri leta sem že zahteval, da se skrajšajo vaje rezervistov. Tudi to se je letos sprejelo. Sedaj naj pa glasujem zoper budget, ki uresniči moje zahteve! Ali bi ne bilo to smešno? Ali bi se ne reklo, da delamo kakor Penelopa: ponoči razparamo, kar podnevi natkemo!

Če smo načelno proti budgetu, pravi drugod, tudi ne moremo zahtevati, da nas volijo v budgetni odsek, češ, kaj boste, vi ste itak proti budgetu. Tudi ne moremo resno posegati v debato. Kako naj bo kdo za naše predloge, če bomo sami proti njim? Taka politika je smešna, brezplodna in nedosledna.

Jules Breton je vsekako vsaj dobro pojasnil to zanimivo vprašanje. Seveda pravih marksistov ne bo pridobil. Dasi je namreč razpor taktičen, vendar ni zgolj taktičen. Taktika se ravna po načelih. Breton in njegovi stoje na stališču evolucije: socializem more biti le plod dolgotrajnega pozitivnega dela; skrajnji marksisti pa stoje na stališču revolucije: socializem mora izbruhniti iz neizprosnega boja proti sedanji družbi. Za usodo človeške družbe ta razpor ni brez pomena. Z revizionisti in reformisti od časa do časa ni nemogoče skupno delo — mnogokaj zahtevajo oni, kar zahtevamo mi —, iz skrajnjega marksizma pa se bodo razvijale le revolucionarne stranke.

* * *

Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina.

Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino l. 1680.—1830.

Priobčuje Frančišek Reból (Dunaj).

36. »Pasion ... od Andreja ... Drabosnika ... 1811.«

Popoln naslov se glasi: »Pasion tu je popisvanie od terplienia Jesusa Kristusa inu niegove shalostne matere Marie Deviza. Tae pasion je venka uſet is tajstih Bukou, katere se jemenujajo Kristusaua shiulenjä ali Christe Leben-buch inu u' druk dane u' tem lete od Andreja Shueſterja Drabosnika, eniga poredniga Paura u' Koratane. 1811.«[1]

S to knjigo koroškega kmeta Drabosnjaka nas je seznanil najprej list »Kres« l. 1885. Naglič nam ne podaja natančnejše vsebine. Knjižica je prirejena po popisu Kristusovega življenja o. Martina Kohemskega. Na tem mestu ne mislim podrobneje govoriti o slovečem delu pobožnega nemškega kapucina, ker bom imel za to priliko pozneje pod št. 45. Omenjam samo, da je natančno proučil dela koroškega kmeta-pisatelja Drabosnjaka gosp. *dr. Franc Kotnik,* cand. prof. v Gradcu, ki namerava, kakor mi je sporočil, napisati daljšo razpravo o pisatelju samem, kakor tudi še posebej o »Pasionu«. Upajmo, da se nam bo kmalu mogoče podrobneje seznaniti z zanimivo osebnostjo koroškega kmečkega pisatelja!

37. »Perpomozhik Bogá pràv ſposnáti in zhaſtiti ... (Matevsh Ravnikar) ... V' Lublani 1813.«[2]

---

[1] Prim. Simonič 369 pod »Pasion«; Glaser II. 274: »Kres« V. (l. 1885), str. 424 sl. — Opozarjamo zlasti na članek, ki ga je napisal dr. Fr. Kotnik v »*Miru*« štev. 20 (16. maja 1908) pod naslovom: »*Naš kmet in pesnik Andrej Šuster-Draboznjak*« v spomin 140 letnice njegovega rojstva. Pisatelj nam je naslikal v glavnih potezah tek življenja in pisateljskega delovanja koroškega kmeta-pesnika in nam obenem obeta obširnišo razpravo na drugem mestu. — H str.: »Paſjon od Marije matere boshje, je od nje vſe shaloſti, kar je ona terpeva per vſe matre nje syna jeſuſa veſ zait. je lepi nauk sanaſ. [vſega 72 plat.]«

[2] Prim. Glaser II. str. 75 in 220; Šaf. 136; Simonič 118 pod »Gall Anton, škof«. — H str. 463: »Haliſhter js bukou: Perpomozhik boga prou ſposnati in zhaſtiti, inu pot prave ſrezhe po jeſuſovim vuku inu shivlenje. So drukane ulublani leta 1813.«

Nemški izvirnik te knjige je spisal linški škof Anton Gall in ga izdal l. 1805. na Dunaju (Šaf.), Matej Ravnikar pa je knjigo prestavil na slovenski jezik. Prvi del popisuje razmerje človekovo do Boga Stvarnika, ki vse dobro povračuje in hudo kaznuje. V drugem delu nam je zarisana »pot prave sreče po Jezusovem nauku in življenju«, popisujejo se nam lastnosti božje, na kar sledi opomin, da moramo Boga ljubiti. Pisatelj nas nadalje poučuje, kakšne dolžnosti imamo do bližnjika in do predstojnikov, in nas slednjič opominja, kaj moramo verovati, da se zveličamo.

38. »Nedelſke pridige ... P. Paſhkal Skerbinz ... V Lublani ... 1814. — Prasniſhke pridige ... P. Paſhkal Skerbinz ... 1814.«[1]

Na prvem mestu Nagličevega zbornika stoji hališter o pridigah slovečega cerkvenega govornika o. Paskala Skerbinca, ki je izdal v slovenščini le dve knjigi cerkvenih govorov, v nemščini pa po letu 1814. na Dunaju celo vrsto, kakor razvidimo iz Simoničeve bibliografije (str. 465—467). Pomen o. Paskala Skerbinca za cerkveno govorništvo nam je lepo označil prof. dr. Ant. Medved v Voditelju n. n. m. — Naglič je zapisal na koncu halištra drugega dela pridig sledečo opombo: »teh uſeh prideg je 48 uteh Bukleh,« to se pravi: v obeh knjigah, nedeljskih in prazniških pridig je skupaj 48. V 1. knjigi so vse nedeljske pridige od 1. adventne nedelje do 4. nedelje po Binkoštih, v 2. knjigi pa pridige za zapovedane praznike od praznika brezmadežnega spočetja Marije Device do praznika sv. Petra in Pavla, na kar sledijo štiri nedeljske pridige: za 5., 8., 10. in 11. nedeljo po Binkoštih; zadnja (16.) pridiga druge knjige je pridiga za praznik Vélikega Šmarna.

39. »Sgodbe ſvetiga piſma sa mlade ljudi. Is nemſhkiga preſtavil Matevsh Ravnikar ... Prvi del. Sgodbe ſtariga sakona. V' Lublani. 1815.«[2]

---

[1] Prim. Glaser II. str. 87 in 227 sl.; Šaf. 125; Simonič 466; Voditelj X. str. 55—59. — H str. 1: »Kaj sen Nauk ſe najde u Pridigah ali u Bukvah Paſhkala Skerbinza, drukane 1814.« — H str. 15: »Drugi Tall Pridig od Prasnikou jnu nedel, P. Paſhkal Skerbinz, drukane uleti 1814.«

[2] Prim. Glaser II. str. 75 in 220; Šaf. 128; Simonič str. 457 pod »Schmid Christoph von«. — H str. 533: »Haliſhter js bukou, Sgodbe S. piſma sa mlade ludi, js ſtarga teſtamenta, drukane leta 1815.«

Kronologično sledi pričujoča knjiga takoj za Skerbinčevimi pridìgami, v Nagličevem zborniku pa stoji hališter te knjige na zadnjem mestu, dočim je postavil Naglič hališter Skerbinčevih pridig na prvo mesto. — Zgodbe sv. Pisma za mlade ljudi je spisal sloveči nemški mladinski pisatelj Krištof Schmid, pa ne le zgodbe S. Z., ampak tudi N. Z. Oboje je poslovenil marljivi Matej Ravnikar, a Naglič je imel menda le zgodbe S. Z. v rokah, ker je priredil samo o teh hališter; a mogoče je, da je imel tudi zgodbe N. Z. — Naglič je navedel jako natančno vsebino posameznih zgodeb. Pisava je prav posebno lična.

40. »Ena lepa lubesniva inu brania vredna historia od te po nadoushnu ven isgnane svete Grafnie Genofefe is tega mesta Pfalz, je is nemshkiga na kranjski jesik preobrnena. V Krainu per Ign. Kremshari.«[1]

Legenda o pobožni grofici Genovefi je jako znamenita, in zanimiva je tudi zgodovina njenega razvoja tekom stoletij. Temeljno razpravo o tej legendi je napisal dr. Bernhard *Seuffert*, od l. 1886. vseučiliški profesor v Gradcu.[2] Seuffertovo razpravo je izpopolnil Bruno *Golz*[3] s tem, da je obravnal v obširni razpravi umetne pesnitve o palatinski grofici Genovefi. V listu »Kultur«[4] (7. letnik, 2. zvezek), je priobčil *E. H. Blümml* l. 1906. pesem o Genovefi: »Genovefalied aus Steiermark« in je ob tej priliki tudi napisal zanimiv uvod.

Ker se nam je ohranila legenda o palatinski grofici Genovefi tudi v Nagličevem legendariju (L), zato nameravam obširneje govoriti o tej legendi v slovenskem slovstvu sploh pozneje v tretjem delu razprave, ko pridemo do *L*. Vendar pa je potrebno, da *že* sedaj na kratko predočim cenjenemu bravcu razvoj legende v poglavitnih obrisih. Seuffert je prišel do zaključka, da je legenda nastala med leti 1325—1423. Spisal jo je v latinskem jeziku neki menih v samostanu *Maria Laach*. Najstarejši rokopis je iz leta

---

[1] Prim. Simonič 148 pod »Historija«; Šaf. 130; Glaser II. str. 67 in 219. — H str. 211: »Haliſhter js bukouz ſvete Genofefe, od nje lepa Historija sa brati.«

[2] Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa. Habilitationsschrift der philosophischen Fakultät der Universität Würzburg. — Würzburg, 1877. 8^0.

[3] Pfalzgräfin Genovefa in der deutschen Dichtung von Bruno Golz. Leipzig, 1897. 8^0.

[4] Kultur. Vierteljahrschrift für Wissenschaft, Literatur und Kunst, herausgegeben von der österreichischen Leogesellschaft.

1448. Do začetka XVII. stoletja je nastalo več latinskih rokopisov, ki umevno niso našli pota med širše občinstvo. Splošno znana pa je postala legenda šele, ko jo je obdelal v francoskem jeziku jezuit *René de Cerisiers;* natisnjena je bila v Parizu l. 1638. pod naslovom: »L'innocence reconnue, ou Vie de sainte Genievève de Brabant«. — Cerisiers je legendo zelo razširil, vpletel je mnogo čudežnih dogodkov in sestavil tudi zgodbo Genovefine mladosti, katere dotlej legenda ni poznala. Cerisiersovo razširjeno legendo je prevedel na nemško že leta 1648. jezuit *o. Mihael Staudacher;* na novo jo je prestavil drug jezuit, katerega ime ni znano, l. 1683. — Najznamenitejša pa je postala legenda v obliki, kakor jo je obdelal pobožni kapucin *o. Martin Kohemski,* zakaj prav v tej obliki je bila legenda neštetokrat natisnjena ko ljudska knjižica. Kohem je legendo izdal v svojem »Auserlesenes History-Buch« v mestu Dillingen l. 1687. Izpustil je o. Martin Genovefino mladostno zgodbo, ki jo je iznašel Cerisiers, kakor tudi več čudežnih dogodeb, ki jih je vpletel Cerisiers. Ljudska knjižica o Genovefi v Kohemovi obliki je bila prestavljena na vse kulturne jezike; izšla je v francoskem, ruskem, poljskem, češkem, hrvatskem, laškem, angleškem jeziku in se je razširila celo po Ameriki. Tudi slovenska izdaja, ki je izšla v Kranju pri Kremžarju, kakor méni Simonič, okrog l. 1800., je prestava Kohemove legende. Glaser domneva, da je to prestavo priredil po svojih slabih pesnitvah prosluli *Pavel Knobel.* Na to izdajo se nanaša Nagličev hališter. Kohemova legenda je najlaže pristopna v vzorni Karol Simrockovi zbirki ljudskih knjižic (13 zvezkov, Frankfurt a. Main 1845—1867), in sicer v 1. zvezku, str. 381 sl. — Gledé razmerja med slovensko rokopisno legendo v L iz l. 1818. in ono, ki je izšla v Kranju pri Kremžarju, omenjam tu kratko, da se v mnogem oziru razlikujeta; rokopis je namreč od Kohemove izdaje popolnoma neodvisen in se naslanja tesno na Cerisiersovo razporedbo, v posameznostih pa je slovenska rokopisna legenda zelo okrajšana. To je jako zanimivo dejstvo, pa o tem več na svojem mestu! Omenim še mimogredé, da se je Cerisiersova legenda razširila tudi na Nizozemskem in je bila tam enako, kakor na Nemškem, prirejena ko ljudska knjižica. A nizozemska ljudska knjižica o Genovefi je odpravila vse čudežne dogodbe in se tudi sicer zelo razlikuje od nemške ljudske knjižice. Naj še opozorim, da je po nizozemski ljudski knjižici priredil Genovefino zgodbo slavni mladinski pisatelj Krištof Schmid. A tudi o tem več pozneje!

Razen Kremžarjeve izdaje imamo iz začetka XIX. stoletja še eno slovensko izdajo legende o Genovefi, namreč celjsko izdajo, ki je bila natisnjena v Celju l. 1818. »per Joshephu od Bacho, zeſarſke krajleve kraſije Stiſkavzu«.

O razmerju teh dveh natiskov hočem na tem mestu nekaj več izpregovoriti; pri tem bom zaznamenjeval kranjski natisk z značnico K, celjski pa z značnico C. — Vsebina legende je sicer znana, vendar naj zarišem tu na kratko razvoj cele zgodbe: Palatinski grof Sigfrid se poroči z brabantsko princezinjo Genovefo. Nekaj časa srečno živita v zakonu, izbruhne pa vojska, in Sigfrid mora zapustiti Genovefo in iti v boj; Genovefo izroči v varstvo dvorniku Golu, dozdevno svojemu najzvestejšemu prijatelju. Toda Golo kmalu začne nadlegovati grofico in jo hoče zapeljati. Genovefa ostane stanovitna, zato Golo misli na maščevanje in sporoči Sigfridu, češ, da mu je Genovefa postala nezvesta. Sigfrid v prvi razburjenosti zapové nedolžno in zvesto Genovefo umoriti. Genovefa porodi v tem času sinu, a neusmiljeni Golo ukaže dvema hlapcema, Genovefo s sinčkom v gozdu obglaviti. Toda hlapca se usmilita Genovefe in njenega sinčka ter prevarita Gola, kakor da bi bila povelje v resnici izvršila. Sedem let živi Genovefa s sinčkom v gozdu, tu pa priredi Sigfrid, ki je ves ta čas bridko žaloval za Genovefo, velik lov in na lovu pride do jame, v kateri je stanovala Genovefa s sinčkom. Sigfrid in Genovefa se spoznata, na kar sledi veliko veselje in gostovanje, Gola pa zadene zaslužena kazen.

Kranjski (K) in celjski (C) natisk nam podajata legendo oba v Kohemovi obliki. V K beremo na naslovnem listu, da je legenda »is nemshkiga na krajnski jesik preobrnena«, v C pa »is nemſhkiga na *Slovenſki* jesik preobrnena«. A v resnici bi se v C moralo pravilneje glasiti: preložena »iz *kranjskega* na slovenski jezik«, zakaj C nam ne zastopa nove prestave, ampak samo nov natisk izdaje K, le s toliko razliko, da so »kranjski« izrazi, ki na Štajerskem niso navadni, nadomeščeni s »slovenskimi« celjske okolice. *Iz tega tudi sledi, da je K starejši nego C, torej vsekako nekaj let pred l. 1818. prirejena izdaja!* V obeh izdajah je mnogo germanizmov in jezik je tudi drugače slab, o čemer se bomo v naslednjem prepričali. Dokazati hočem sedaj najprej, da je C res samo ponatisk izdaje K z malimi popravki nekaterih oblik in manj razumljivih besedi v K. Najbolj zanimiva so pač ona mesta v C, pri katerih se kaže napačno umevanje mest v izdaji K; zato navedem tu najprej te slučaje: K str. 13, v. 9 beremo: »koker en skushen vesvauz«; prirejevavec celjskega natiska ni razumel besede »vesvavc« (= vasovavec), zato je to mesto takole priredil: »koker en ſkuſhnijauz«. — Posebno zanimivo je sledeče mesto: K 13, 18 »on (je) otu perjaſnu is nio vesvati«; C »on hotu perjasnoſt is njo vesvati« (= vezvati, sklepati)! V K pomeni »vesvati« vasovati! — Zopet K 13 v zadnji vrsti »vesvauza«, C »ſkuſhnijauza«. — K 37, 26: »bramba pruti uſsem pſhizam« (= puščicam); C »bramba pruti vſim peſam« (psom!). Izdajatelj je najbrže v K bral »psicam« namesto »pšicam« in je zato vstavil dostojniši izraz »psom«. — Tudi ni razumel izraza »telkai« namesto »tolikanj« (tolikaj), kakor kažejo sledeči primeri: K 13, 14 »telkai«] delej (= dalje) C; K 42, 16 »telkai bel«] tukaj bol C; v isti vrstici »telkai viſhi«] po ti vishi C (in tudi sicer večkrat). — Iz tega razvidimo, da se je izdajatelj celjskega natiska sklavično naslanjal na K, ne da bi bil šel v dvomnih slučajih pogledat, kako se dotično mesto glasi v nemškem izvirniku. Da pa je moral imeti nemški izvirnik v rokah, sklepam iz tega, ker je lastna imena *Golo* in *Hidolf* pisal v pravilni obliki, dočim so bila v predlogi K napačno natisnjena: Gala ali Galo in Hichilph: K 73, 12 »Hichilpha« namesto Hidolfa (C). — Razen tega še: K 3, 10 »tririrtinarſkiga«] trijerſkiga C.

V C pa najdemo nekaj izpremememb tudi v glasoslovnem in oblikoslovnem oziru: ven] von C; vunostanie] vonostajanje C; ogenj] ojgen C; nieh, pregananie] njih, pregajnanje; krei] kraj C; nozh] nuzh C; govari, damu, dapouniti] govori, domu, dopouniti C; popounima, oboukla, obiskou] popolnema, oblekla, objiskau C; nadoushnu] nadolshnu C. — K 21, 17 g*er*ſhila] g*re*ſhila C; K 30, 16 ſe preg*er*ſhte (= pregrštè)] ſe preg*re*ſhte (= pregreš(i)tè) C; primerjaj zgoraj »ob*ou*kla«] ob*le*kla C! K in C pišeta vedno »preſh*uſh*tniza«; K 30, 24 krv] kri C. — V prvi osebi dvojine rabi K končnico *va*, C končnico *ma:* ozhva, morva, bova, sua (= sva), delava] hozhma, morema, boma, sma, delama. — To bi bile poglavitne razlike med K in C! — Za zgled hočem navesti še dvoje germanizmov, katerih sicer kar mrgoli v prestavi: K 8, 13 »naprei useu, to *svunainu* vagati« = sich vorgenommen, das *Äußerste* zu wagen; K 13, 11 »on je *postavu* is dobrimi inu hudimi besedami *na nio*« = er *setzte ihr* mit guten und bösen Worten *zu.*

* * *

Legenda o Genovefi torej v začetku XIX. stoletja nikakor ni prišla med slovensko ljudstvo v lepi obliki, a vkljub temu je bila velikega pomena in značilna za ono dobo, ki jo nazivamo dobo romantike! In odkritosrčno obžalujem, da prijatelj mi profesor Ivan Grafenauer ni omenil v svoji »Zgodovini novejšega slovenskega slovstva«[1] tudi legende o Genovefi, katero je slovensko ljudstvo z velikim zanimanjem prebiralo! Prof. Grafenauer pravi na str. 38 o Janezu *Ciglerju,* da je važen »kot pripovednik«, ker se z njim »začne slovensko pripovedništvo«. »Leta *1836.* je namreč izdal povest ‚Sreča v nesreči'.« Proti koncu iste strani sklepa pisatelj: »Cigler je znal pogoditi okus kmetiških bravcev, ki so knjigo z veseljem prebirali. Čeprav knjiga nima estetske vrednosti, ima vendar to zaslugo, da je vsaj enkrat podala kmetiškemu ljudstvu — leposlovnega berila.« — A mislim, da prav to trdimo lehko že o Genovefi, ki je izšla v 1. izdaji še pred letom 1818.! — Leta 1841. je izšla v 1. izdaji »Genovefa. Poveſt is ſtarih zhaſov sa vſe dobre ljudi, slaſti pa sa matere in otroke. Is piſem Kriſhtofa Schmida, poſlovenil Fr. M.« (Franc Malavašič). Upam, da se prof. Grafenauer ob priliki dotakne te povesti, in takrat na kratko spomni tudi prvotne slovenske izdaje.

Res, da je Genovefa prišla med slovensko ljudstvo v borni obleki, pa moramo pomisliti, da bi je ljudstvo nikdar ne bilo pozdravilo s tolikim veseljem in zanimanjem, ako bi bila prišla takoj v umetni obleki in obliki! Ne morem si kaj, da ne bi navedel ob sklepu še sodbe nemškega pesnika *Heineja* o Genovefi, sodbe, ki sta jo navedla tudi že Seuffert in Golz in se takole glasi: »Diese alten Sagen (namreč »Oktavian«, »Genovefa«, »Fortunat«), die das deutsche Volksbuch noch immer bewahrt, hat hier der Dichter (namreč Tieck) in neue kostbare Gewande gekleidet (= dramatisiert). Aber, ehrlich gestanden, ich liebe sie mehr in der alten naiven, treuherzigen Form. So schön auch die Tiecksche Genovefa ist, so habe ich doch weit lieber das alte, zu Köln am Rhein sehr schlecht gedruckte Volksbuch mit seinen schlechten Holzschnitten, worauf aber gar rührend zu schauen ist, wie die arme, nackte Pfalzgräfin nur ihre langen Haare zur keuschen Bedeckung hat, und ihren kleinen Schmerzenreich an der Zitzen einer mitleidigen Hirschkuh saugen läßt.« (Heine, »Romantische Schule«, 1833, — Golz, str. 171, 172.)

---

[1] Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1907/1908, str. 3—49.

V obeh izdajah slovenske Genovefe, v K in C, je natisnjeno na koncu knjižice »Spiſaine, katiru je Jesus Christus letem trem fravam Eliſabethi, Brigiti inu Mechtildi reſodeu, kateru ſo ſkus neh proſhno, inu ſhele od Jesusa pogiervale veiditi od negovga velkiga terplenja, inu ſmerti, inu on je nem sam nasnaine dau rekozh . . .« Na čelu tega »Spisanja« stojijo črke: J. N. R. J., pod črkami pa so natisnjeni trije križi. Za »Spisanjem« sledi še sklepno »Sdihvanje k' Jesusu«. — Znano je, da je pobožni o. Martin Kohemski posebno cenil razodetja sv. Brigite in jih pogosto navajal v svojih spisih ko zgodovinska dejstva; zato je zanimivo, da najdemo tako razodenje tudi na koncu po Kohemu obdelane legende o Genovefi. Neposredno pač to »Spisanje« ne izvira od Kohema, vendar pa je nastalo morda pod vplivom njegovih spisov. Prestavljavec izdaje K je pač *že* našel to »Spisanje« v svoji nemški predlogi, iz katere je prestavljal. — Naglič je v halištru omenil tudi »ſpiſanje od terplenja Jeſuſoviga, kar je blo reſode*ti* trem fravam od Kriſtuſa — Eliſabethi, Brigitti in Mechtihli«. Naglič je pa to razodetje tudi prepisal popolnoma natančno iz knjižice o Genovefi, zato je bomo našli še enkrat med Nagličevimi prepisi in ob tisti priliki hočem dostaviti (v II. delu) nekaj opomb. Tu omenjam le še, da je prištel J. Navratil v spisu »Slovenske národne vraže in prazne vere« (L. M. S., 1894, str. 182) »Spisovanje l. 1823« (list — pisan — 4⁰) med bajila (= Zaubermittel), prof. Grafenauer pa je pisal o »Spisuvanju« v »Časopisu za zgodovino in narodopisje«, 4. letnik, 1907, v razpravi o »Duhovni brambi« in nje postanku (str. 1—70). »Duhovna bramba« ima namreč tudi »Anu lepu resojenje katere je Chrishtush tam SS. 3 Devizam Elisabethi, inu Brigithi inu Mechtildisi reſodeu« (str. 12). Prof. Grafenauer razpravlja o tem razodenju na str. 12 do 13, 16—17. — V razodenju našteva Jezus, koliko udarcev je prejel v trpljenju itd., kakor sem navedel zadnjič podobno mesto iz Nagličevega Križevega pota (prim. »Čas«, II., str. 377). Nato sledi obljuba Kristusova za one, ki nosijo pri sebi ta list in molijo predpisano molitev.

* * *

O položaju ruske cerkve v sedanjem času.

Poroča dr. A. Pavlica (Gorica).

O. Avrelij Palmieri, avguštinec pri Sv. Katarini v Krakovu, ki je slovanskim bogoslovcem dobro znan iz »Slavorum litterae theologicae«, je izdal letos v italijanskem jeziku temeljito knjigo: La chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale. V njej govori o položaju ruske cerkve v sedanjem času. Spis je zelo natančen in zajet naravnost iz ruskih virov. Delo so hvalili listi zelo.[1] S to knjigo hočemo tu ob kratkem seznaniti slovenske izobražence. Razume se, da ne moremo poročati o vseh zanimivostih in podrobnostih, ki so skrbno zbrane v devetih poglavjih te temeljite knjige. Omejiti se hočemo le na podatke, ki jih je zbral pisatelj zlasti v prvem in devetem poglavju, ki kažejo v jasni luči ves položaj ruske cerkve v sedanjem času.

* * *

L. 1905. je objavilo v »Cerkovnem Vestniku« (št. 11.), glasilu profesorjev cerkvene akademije v Petrogradu, dvaintrideset duhovnikov spomenico, v kateri pravijo, da je v ruski cerkvi nujno potrebna reforma, ki naj jo izvede prihodnji narodni koncilij v zmislu kanoničnega prava. Pravoslavna cerkev se mora osvoboditi verig politične oblasti, ker drugače ne more vršiti svoje naloge.

Ministrski predsednik Witte je javno odobraval zahteve te spomenice in je izdal sam v sporazumljenju s petrograjskim metropolitom Antonijem novo spomenico, v kateri razkriva rane ruske cerkve. V njej priznava, da je ruska cerkev od Petra Velikega dalje podjarmljena. Peter Veliki je odpravil sinodalni zistem in ustanovil cerkveni kolegij (birokratični zistem), s katerim si je podjarmil cerkev. Cerkev je prva opora državi, zato ji je treba dati svobodo, da more uspešno vršiti svojo nalogo itd. Petrograjski metropolit in drugi škofje so javno odobravali Wittejevo spomenico.

Dne 17. marca 1905 je sklical Witte ministrski svet, da bi se o tem razpravljalo. Pobjedonoscev, prokurator birokratičnega svetega sinoda, je predložil takrat svojo spomenico, v kateri je zavračal

---

[1] Knjiga je izšla v Florenciji: Libreria editrice Fiorentina in jo toplo priporočamo vsem, ki umejo italijanščino. Cena s poštnino je 6 K 40 vin. O. A. Palmieri je pravičen zagovornik slovanske liturgije in nasprotnik latinizatorjem, ki zamenjujejo latinski obred s katoliškim naukom.

Wittejeve trditve glede sv. sinoda. Witte se mu je uprl zagovarjajoč svojo trditev, da je namreč sv. sinod birokratična ustanova, ki jemlje cerkvi svobodo.

Dne 15. marca, t. j. dva dni prej, je imel sv. sinod sejo, v kateri so izrazili cerkveni dostojanstveniki, ki so udje sv. sinoda, željo, naj bi se naprosilo carja, da skliče generalno sinodo. Prošnjo v tem zmislu je odposlal na carja metropolit Antonij. V seji, ki jo je imel sv. sinod dne 18. marca, izrazila se je spet potreba sklicati generalno sinodo, in sicer v Moskvo. Sinoda naj bi izvolila patriarha kot poglavarja ruske cerkve. Metropolit petrograjski Antonij se je v svojem in drugih škofov imenu zahvalil ministrskemu predsedniku Witteju za prizadevanje v korist ruski cerkvi. Medtem sta se Witte in Pobjedonoscev ves čas javno napadala in pobijala zagovarjajoč vsak svoje trditve. Pobjedonoscev je čutil, da mu je stolček v sv. sinodu po 25 letni strahovladi nad škofi, nad duhovščino in nad redovniki omajan.

»Cerkovnija Vedomosti«, glasilo sv. sinoda, so objavila dne 31. marca 1905 carsko pismo kot odgovor na pismo metropolita Antonija, v katerem pravi car, da naj bi se počakalo s cerkvenim zborom, ker da so časi sedaj za Rusijo nevarni.[1] Ta odgovor je navdihnil brez dvojbe še Pobjedonoscev, ki je v seji sv. sinoda dne 28. junija 1905 prosil škofe, naj počakajo.

Ko je proglasil car dne 17. oktobra 1905 ustavo in svobodo vesti, je odstopil Pobjedonoscev po 25 letih svoje strahovlade. Duhovščina se je oddahnila. Na njegovo mesto je bil imenovan knez A. Obolenski, ki je navdihnjen z idejami, katere je zastopal veliki ruski mislec in posredni katoliški apologet Solovjev.

V mesecu decembru 1905 je sprejel car ponovno metropolite Antonija iz Petrograda, Vladimira iz Moskve in Flavijana iz Kijeva, ki so mu prišli osebno priporočit predlog sv. sinoda, da naj se skliče narodni cerkveni zbor. Pravico izročati carju predloge sv. sinoda je imel do takrat glavni prokurator, to pot pa so metropoliti prvikrat sami izrazili carju svoje želje.

Car je odgovoril metropolitu Antoniju in drugoma v pismu z dne 27. decembra 1905 (oziroma 9. januarja 1906), da priznava potrebo cerkvenega zbora, ki naj bi preustrojil pravoslavno cerkev, in da naj se določi čas, ko se ima vršiti cerkveni zbor. Metropoliti so na to odgovorili, da bodi cerkveni zbor v l. 1906.

Nastalo je vprašanje, kdo naj skliče koncilij? Pokazalo se je takoj, da ga ni v ruski cerkvi moža, ki bi se mu mogla pripisovati ta oblast. Car je naročil dne 16. januarja 1906 (oziroma 29. januarja) petrograjskemu sinodu, da naj imenuje poseben odbor, ki bi proučil potrebne reforme v ruski cerkvi, ki bi se predložile v potrjenje prihodnjemu konciliju. Nastalo pa je spet vprašanje, ali ima sinod pravico sestaviti tak odbor in kdo naj pride v odbor? Sv. sinod je namreč po mnenju ruskega episkopata in ruske duhovščine protipostavna ustanova. Glasilo cerkvenega sinoda »Cerkovnija Vedomosti« se je tolažilo s tem, da je namreč car naslednik bizantinskih cesarjev, ki imajo po pravoslavnem kanoničnem pravu pravico sklicevati ekumenične koncilije, ki bi bili nemogoči, ako bi posvetna oblast ne pomagala, oziroma ne nadzorovala. Kot zgled navajajo bizantinskega cesarja Justinijana, ki se smatra kot vzor cesarjev — teologov in kanonistov.

---

[1] Zadivjala je vojska z Japonci.

Dne 6. marca (oziroma 19. marca) je imel svojevoljno izbrani pripravljavni odbor v lavri Aleksandra Nevskega v Petrogradu prvo sejo. Predsedoval je petrograjski metropolit Antonij. Odbor se je razdelil v sedem odsekov. Nastala pa je koj v začetku velika zmeda. Gospodje so se začeli prepirati o tem, kdo naj pride na cerkveni zbor. Škof volinski Antonij in skoraj vsi škofje so bili mnenja, da imajo po božjem razodetju pravico priti na cerkveni občni zbor in tam odločevati le škofje. Uprli so se mu odločno drugi člani pripravljavnega odbora in celo nekateri škofje trdeč, da morajo imeti odločilen glas tudi duhovniki in lajiki. Monsignor Sergij, škof v Finlandiji, je predlagal, da naj se skličeta dve zbornici. V spodnji zbornici naj bodo tudi duhovniki in lajiki, ki naj imajo le posvetovalen glas. »Cerkovni Golos« iz Petrograda je pisal proti monsignoru Sergiju tako-le: »Poznamo namene episkopata. Škofje hočejo odstraniti od cerkvenega zbora duhovščino. Mi verujemo v nezmotljivost cerkve, a ne verujemo v nezmotljivost episkopata. Episkopat ni cerkev, ampak le del cerkve in v moralnem oziru ne vselej najboljši del, čeprav poglaviten radi časti in službe. Njihova namera, da bi si osvojili na cerkvenem zboru oblast cele cerkve in da bi postavili namesto glasu cele cerkve svoj glas, je grešna, ker je sebična. V zmislu sv. evangelija se morajo udeleževati vsi udje po meri svojih moči razvoja in življenja sv. cerkve. Želja škofov, naj bi sami bili parlament in naj bi sami svojevoljno narekovali postave v verskem pogledu, je prevzetna in ni nič drugega ko dviganje enega dela nad celoto. Glava se hoče odcepiti od telesa, ki ji daje soka in hrane. Episkopat pozablja, da je njegovo odcepljenje od telesa njegova smrt in obenem smrt telesa. Le če je glava združena s telesom, more opravljati organizem svoja dela. To velja tudi glede najglavnejših del tega organizma, namreč glede misli in izraza.«

Pripravljavni odbor se je izjavil po dolgih sejah meseca marca in aprila 1906 končno za udeležitev duhovnikov in lajikov. Sklenil je pa z 12 glasovi proti 7, da naj imajo duhovniki in lajiki le posvetovalen glas. Izključil je dalje iz koncilija s 16 glasovi proti 6 škofe-vikarje ali pomožne škofe. Le aktivni škofje imajo pravico priti na koncilij. Pomožni škofje se bodo smeli udeležiti, če dobe povabilo od sv. sinoda. Odbor se je izrekel s polovico glasov, da morajo škofje duhovnike in lajike odposlance prej potrditi, dočim je druga polovica bila temu nasprotna. Pri drugem glasovanju je bilo 11 glasov za potrditev in 10 proti. Proti temu sklepu pa se je dvignilo vse cerkveno časopisje. S carskim ukazom z dne 12. januarja 1907 je bil raditega postavljen ves cerkveni tisk pod strogo cenzuro.

Dne 25. aprila (8. maja) 1907 je izdal car ukaz glede sestave prihodnjega koncilija. V zmislu tega ukaza pojde na koncilij škof in iz vsake škofije po en duhovnik in en lajik. Predsednik koncilija bo predsednik sv. sinoda, t. j. metropolit petrograjski. Njemu na strani bosta dva podpredsednika, t. j. metropolit kijevski in metropolit moskovski. Koncilij ima biti v Moskvi. Čas ni določen, kar je zelo značilno. Škofje, ki res vladajo škofijo, se morajo udeležiti; izključeni so vikarji, škofje ne vladajoči ali odstavljeni, če jih sv. sinod izrečno ne pozove. Aktivni škofje, ki se ne morejo udeležiti, pošljejo lahko duhovnika, ki bo imel odločujoč glas. Drugi duhovniki in lajiki bodo imeli le posvetovalen glas. Na koncilijn se bodo sestavili odseki za posebne stroke. Vojaška in dvorna duhovščina bo imela dva zastopnika. Volitve škofijskih (eparhialnih) zastopnikov se bodo vršile tako-le: Najprej izvolijo župljani po enega lajika. Ta in župnik pojdeta potem na blagočinni (dekanijski) shod, na katerem se izvoli en duhovnik in en lajik. Ta dva pojdeta potem na eparhijski shod, kjer se izvolijo trije duhovniki in trije lajiki. Izmed teh izvoli škof enega duhovnika in enega lajika, ki pojdeta na koncilij. Sv. sinod ima nalogo, da določi red, ki bo veljal za cerkveni zbor. Koncilija se udeleže tudi zastopniki edinoverja (družbe, ki goji stare obrede, pa hoče biti v dogmah edina s pravoslavjem), samostanov, cerkvenih akademij, cerkvenih zavodov in priznani učenjaki v bogoslovskih vedah. Sveti sinod ima pravico poklicati na shod tudi druge osebe. Koncilij bo imel svoje tajništvo, t. j. uradnike sv. sinoda in druge bogoslovce in kanoniste. Seje bodo deloma tajne, deloma javne. Sv. sinod bo odločeval, komu se imajo dati vstopnice in komu ne. Tajništvo bo izročevalo stenografske zapiske in uradne vesti listom. — Tako ukazuje car!

Ta ukaz je zelo pomenljiv. Zatrjuje se vedno, da je car ubogljiv sin pravoslavne cerkve in da si ne prisvaja nobene vrhovne oblasti kakega patriarha ali papeža. V tem ukazu pa se kaže car v drugačni luči. Car odločuje v njem v cerkvenih in verskih zadevah nastopajoč kot najvišji glavar in sodnik ruske cerkve. Škofje, duhovniki in lajiki, ki so člani pripravljavnega odbora, so se prepirali na dolgo in široko o raznih stvareh, zadevajočih prihodnji koncilij. Car pa je sedaj odločil. Vprašamo: Kdo je dal carju oblast odločevati v verskih in cerkvenih rečeh?

Pravijo, da so tudi bizantinski cesarji sklicevali ekumenične koncilije, vabili škofe in se udeleževali tudi sami!

Prav res! Ukaz carja Nikolaja pa presega vse meje. Car določa v svojem ukazu ustavo koncilija, določa člane, t. j. škofe, duhovnike in lajike, kar je proti navadam in naukom krščanskega izročila in prvotne cerkve. Bizantinsko pravo, ki kaže neomejeno spoštovanje do bizantinskih cesarjev in jim odkazuje izredne prednosti v vladanju sv. cerkve, ne daje duhovnikom in lajikom vstopa v koncilij. Carjev ukaz vsebuje torej veliko novotarijo v cerkveni disciplini.

Car daje sv. sinodu popolno svobodo vabiti na koncilij. Koncilij bodo torej sestavljali po večini somišljeniki sv. sinoda, proti kateremu bi moral biti pravzaprav naperjen, ker je sv. sinod protikanonična ustanova in vir vsega zla v ruski cerkvi.

Uradniki sv. sinoda bodo izročili stenografske zapiske in uradne vesti listom. Razume se, da jih bodo prikrojevali po svoje ter jih skrajševali. Koncilij torej ne bo svoboden. Njegov glas bo le glas sv. sinoda, ne pa ruske cerkve. Ta koncilij bi se moral zvati po vsej pravici kongres cerkveno-lajične birokracije.

Cerkveni koncilij ni parlament, katerega člane bi volilo ljudstvo ali politična oblast. Koncilij, ki daje za vse vernike obvezne zakone, sestoji iz oseb, ki so dobile od Kristusa oblast učiti in ukazovati. Po besedilu carskega ukaza pa ne bo prihodnji koncilij drugega ko politična duma, ki bo razpravljala o verskih zadevah.

V Rusiji se bliža verski razkol. Duhovenstvo se bo razcepilo v dva tabora: V prvem bo cerkvena birokracija, v drugem napredna in demokratična nižja duhovščina. Škofje niso sedaj drugega ko vladni hlapci, ki stiskajo vladi na ljubo nižjo duhovščino. Vzeti so sicer le iz vrst redovnikov, a so pravi dvorjani, ker nima redovništvo v Rusiji prav nič cerkvenega duha. Nerazumljivo je, kako se je mogel uvesti v Rusiji običaj, da so primorani poročiti se vsi, ki hočejo stopiti v duhovski stan, pa niso zapisani v kakem samostanu med redovnike, in da se duhovnika-vdovca sme posvetiti v škofa le tedaj, ko je stopil v redovno življenje. Tako je duhovščina obsojena biti na veke na nižji stopinji. Iz te okoliščine si razlagamo veliko mržnjo duhovščine do hierarhije. Prepad med duhovščino in hierarhijo je nepremostljiv. Ako se duhovščini ne ustreže, bo nastal v ruski cerkvi strašen razkol. Oholost in strahovladje škofov presega vse meje. Skoraj vsi cerkveni listi dvigajo javno svoje ugovore proti škofom.

Razen razkola pa je še drugo zlo v ruski cerkvi. Za denar, za čast prodajajo škofje resnico. Apostolskega duha ni prav nič. Episkopat hoče rešiti svojo čast, zato postaja birokratičen in krut, zato se zavezuje s civilno oblastjo in išče pri njej zaščite in podpore. Cerkev v Rusiji je pokorna dekla državi in bo morala z državo prestati vse krize, ki bodo zadele poslednjo. Zavladala bo v Rusiji, kakor vse kaže, liberalna ustavna doba. Kaj bo takrat s cerkvijo — deklo liberalne vlade?! Izbraženi krogi sovražijo cerkev že sedaj in tudi ljudstvo se odvrača polagoma od nje zamenjujoč jo s policijo.

Mnogi upajo v nižjo duhovščino, a ta je zelo nevedna in vdana alkoholizmu. Duhovniki-vdovci bi se radi spet poročili, ker hočejo biti v vsem enaki lajikom, upajoč, da se tako bolje prikupijo ljudstvu. Strašna zmota! Tudi v tisti duhovščini, ki se postavlja na čelo krščansko-socialnemu gibanju, ni apostolskega duha. Ta duhovščina hoče le zboljšati svoj gmotni položaj in strmoglaviti oholi in kruti episkopat. Zato širijo socialistične nazore. Vsi ruski listi so v tem edini, da prekaša katoliška duhovščina pravoslavno neizmerno.

Glavni vzrok neplodnega delovanja in razpadanja ruske cerkve je družinsko življenje njene duhovščine in pa akefalija. Nimajo glave! Nimajo sodnika, ki bi končno razsojal v verskih resnicah in cerkvenih zadevah, odkoder bi ne bilo priziva. Nobena ustanova na zemlji ne more obstojati dolgo, če nima glave. To priznavajo celo demokratične države, ki imajo svoje predsednike.

Pravoslavni zatrjajo, da je Kristus njih glavar. Toda Kristusa ni več na zemlji, on je neviden glavar. Zato je postavil škofe, ki jim je izročil svoje oblasti. Te oblasti si prisvajajo tudi ruski škofje in duhovniki. Med te oblasti spada tudi vrhovna oblast, ki jo je imel Kristus kot glavar krščanstva. Bilo bi čudno, ko bi bil izročil Kristus vse druge svoje oblasti apostolom, le te vrhovne oblasti, ki je cerkvi najpotrebnejša, pa ne! Če je Kristus ustanovil hierarhijo, t. j. različna dostojanstva, ki imajo različne oblasti, kakor priznavajo tudi pravoslavni, bi bilo res čudno, ko bi ne bil postavil najvišjega dostojanstva, t. j. vidnega glavarja. Še ko je bival Kristus na zemlji med apostoli, je imel sv. Petra za prvega med njimi, kar je očitno kazal ob raznih prilikah, kako da ne bi bil postavil Petra za prvaka med apostoli za čas, ko bodo apostoli sami sebi prepuščeni in ne bo Njega več na zemlji? Cerkev je vidna družba in kot taka ne more obstojati brez vidnega glavarja, kar se očitno kaže prav sedaj v pravoslavni cerkvi.

Pravijo, da je v cerkvi glavar Kristus, ki druži na tajinstven način s svojo milostjo vse vernike v eno telo in je vlada. To je res, a mi vidimo, da vlada v vseh krščanskih cerkvah in tudi v ruski cerkvi direktno nekdo drug, vidimo, da sklicuje škofe na koncilij ruski car. Ruska cerkev mora torej sama priznati potrebo vidnega glavarja, ker se poslužuje carja mesto nevidnega glavarja Jezusa Kristusa. Vprašanje je, kdo je dal carju to oblast, in če je car nima, kdo pa? Ali sv. sinod? Ta je protikanonična ustanova, kakor dokazujejo škofje in duhovniki ruski! Tu je kamen, ob katerem se razbija pravoslavje! V ruski cerkvi ni nobenega, ki bi mogel sklicati koncilij, katerega sklepi bi bili obvezni za vernike in duhovščino.

Recimo pa, da bi bil ta koncilij zakonito sklican. Kakšno vrednost naj imajo njega sklepi? Rusko cerkveno časopisje zatrjuje, da episkopat ni nezmotljiv. Na koncilju se bodo prepirali škofje, duhovniki in lajiki. Na koncu bodo odločili škofje. Ali se bodo sprejeli njihovi odloki? Ker niso škofje nezmotljivi, nastal bo odpor in miru ne bo. Ruska cerkev stoji torej neizogibno pred velikim preobratom: Ali luteranstvo ali katoličanstvo. Upanje je, da se odločijo za katoličanstvo.

Po carskem ukazu z dne 17. oktobra 1905, s katerim je bila proglašena ustava in svoboda vesti, začelo se je množiti število katoličanov. »Cerkovnija Vedomosti« so pisale l. 1905., da se je spreobrnilo h katoličanstvu v helmski škofiji 110.000 duš; v vilnski 30.000, v minski 10.000 in v grodenski 10.000.

»Cerkovni vestnik« pravi, da je pravoslavje izgubilo 200.000 duš, drugi listi pa računajo izgubo na 300.000. Med temi niso le Rusini, ki trpe preganjanje od strani ruske vlade, ampak tudi pravi Rusi. »Cerkovni vestnik« priznava, da je mnogo župnij, v katerih imajo pravoslavni duhovniki, ki so sicer mastno plačani (po 1200 rubljev na leto in 130 desetin zemlje), samo še po 10 vernikov, ki pa pripadajo njihovi družini.

Rusija je strašno preganjala katoliško cerkev. Na stotine katoliških cerkva je premenila s silo v pravoslavne. Potoki katoliške krvi so tekli, dočim ne morejo pravoslavni navesti proti katoličanom niti enega slučaja.

V Zelvi, v okraju volkovijskem, deželi grodenski, so bili od 2.—15. januarja l. 1907. pravi poboji katoličanov. Te pregrehe ima na vesti Pobjedonoscev. Ko je umrl Pobjedonoscev dne 10. (23.) marca 1907, ga je proklinjala cela Rusija.

Da se širi katoličanstvo v Rusiji, povzroča največ pravoslavna duhovščina sama. Mnogi duhovniki so le pevci, ki so dovršili pripravljavnico v seminarjih. Vlada jih je poslala med ex-unijate, kjer so pa dosegli po svoji nevednosti in neprevidnosti nasprotne uspehe. Ti nevedneži se niso prav nič menili za poduk v krščanskem nauku, ampak so bili le orodje, s katerim je hotela vlada porusiti te pokrajine.

Katoliško propagando psujejo pravoslavni s poljsko propagando, ki je nevarna državi. »Cerkovnija Vedomosti« imenujejo celo katoliški katekizem političen katekizem, ker je iz njega razvidno, da je pravoslavna cerkev razkolna. Ruska cenzura izroča celo sestavo katoliških šolskih molitev pravoslavnim duhovnikom.

Pod vodstvom vilnskega škofa barona Edvarda Ropp-a sestavili so katoličani v Litvaniji in v Beli Rusiji ustavno politično stranko ter so naznanili ruski vladi te-le zahteve:

1. Občevanje s sv. stolico mora biti prosto in volitev škofov se mora vršiti po kanoničnih predpisih katoliške cerkve. Lajike treba odstraniti iz konzistorijev.

2. Škofje morajo biti prosti glede ustanavljanja novih župnij, zidanja novih cerkva in kapel in sklicevanja škofijskih in deželnih sinod. Obema koledarjema naj se prizna enakost.

3. Postave, ki jemljejo škofom prostost v sprejemanju duhovnikov, ki omejujejo število bogoslovcev po bogoslovnicah in obtežujejo bogoslovske nauke, treba odpraviti.

4. Pravoreki cerkvenih sodnij v zakonskih rečeh, ki zadevajo duhovščino, se morajo priznavati.

5. Prostost vesti mora biti sveta. Postave, ki omejujejo delovanje katoliških misijonarjev in žalijo pravice katoličanov pri sklepanju zakona, treba odpraviti.

6. Verskim redovom, družbam in cerkvenim zedinbam se mora dati prostost, da se smejo ustanoviti kjerkoli v Rusiji.

7. Zatrte škofije naj se obnove. Cerkve, ki so bile vzete s silo katoličanom, naj se vrnejo ali naj se da odškodnina.

8. Ugrabljeno cerkveno premoženje naj se povrne. Škof naj razpolaga s kapitali, ki jih upravlja sedaj »cerkveni kolegij«.

9. »Cerkveni kolegij« naj se odpravi.

10. Ustanovijo naj se ljudske šole, v katerih bodi krščanski nauk obvezen. Učni jezik bodi jezik, ki se govori v družinah šolskih gojencev.

11. Krščanski nauk naj učijo le take osebe, ki jih je pripoznala cerkvena oblast za sposobne.

Leta 1877. je bila izdala sv. stolica odlok, v katerem je prepovedala uvajati ruski jezik mesto poljščine pri dodatni službi božji. Ta odlok, ki je zelo užalil Rusine,· je preklicala sv. stolica l. 1906. Za ruske katoličane se je uvedla ruščina pri dodatni službi božji.

Po ljudskem štetju l. 1897. je v zapadni Rusiji v devetih gubernijah 1,028.000 katoliških Belorusov, 340.000 katoliških Malorusov, 866.000 katoliških Litvanov, 448.000 katoliških Zmudinov, 866.000 Poljakov in 300.000 Letonov in Čehov. Ruska vlada je v poslednjem času izzvala litvansko narodnost proti Poljakom, da bi razcepila katoličane. Litvanska narodnost se razvija čedalje bolj na škodo Poljakom.

Ruski kazenski zakonik smatra katoliške duhovnike za hudodelce, ukazuje nad njimi posebno policijsko nadzorstvo in predpisuje proti njim celo vrsto najstrožjih določb.

Take so razmere v Rusiji. Delovanje za spreobrnjenje Rusov je težavno. Poljska duhovščina, ki je napojena z mržnjo do ruskega naroda, je za to delovanje nesposobna in tudi premalo izobražena. To priča zlasti početek smešne sekte Marijanitov ali Mankijetnikov. Prav tako je tudi rusinska katoliška duhovščina nesposobna. Rusinski bazilijanci sami, ki so imeli nekdaj velik vpliv, so vsled političnih borb zelo nazadovali, čeprav so jih jezuitje reformirali. Da propada med Rusini katoličanstvo, so krivi v veliki meri Poljaki in latinska duhovščina, ki zamenjujejo cerkveni obred s krščanskim naukom. Latinski škofje so si hoteli na vsak način podvreči unijatske škofe in niso ravnali pravilno z unijatskim metropolitom. Unijatska duhovščina je morala celo desetino plačevati latinski duhovščini in latinskim škofom. Ni čuda, da je vera med Rusini omrzela, in da je rusinska duhovščina vsledtega malo sposobna za razširjevanje katoliške vere med Rusi.

Največ zaslug za katoličanstvo v Rusiji v zadnjih štirih stoletjih imajo jezuitje. V XIX. stoletju so stopili naslavnejši ruski konvertiti: Galicin, Gagarin in Martinov po spreobrnjenju v jezuitski red. Za razširjevanje katoliške vere v Rusiji delujejo sedaj jezuitje iz Krakova in Lvova. Ko so začeli pravoslavni redovniki v Počajevu izdajati »Počajevske listke«, v katerih so sramotili katoličanstvo, so začeli jezuitje iz Krakova in Lvova izdajati brošurice: »Katoličeski odveti«. V jezuitskem novicijatu na Velehradu je bil prvi kongres od 25. do 27. julija 1907, na katerem se je odkritosrčno obravnalo vprašanje o združenju ruske cerkve s katoliško. Jezuitje bi bili torej po mnenju P. Palmieri-ja najsposobnejši za razširjevanje katoliške vere v Rusiji.

Vsem pa veljajo besede, ki jih je zapisal P. Palmieri v uvodu svoje knjige: »Kdor hoče resnično in pravično govoriti o pravoslavnih cerkvah, ki so ločene od katoliškega središča, mora jih pred vsem ljubiti. Nič ni tu bolj na mestu kot ljubezen. Saj imajo pravoslavne cerkve veljavno duhovenstvo, ki daruje na altarju nekrvavo daritev Jezusa Kristusa, v katerega srcu so združeni na skrivnosten način vsi kristjani. To duhovenstvo je duhovni voditelj milijon duš, ki častijo z veliko gorečnostjo Marijo Devico. Pravoslavna cerkev zajemlje torej vode iz večnih studencev katoliškega življenja in svetosti, iz studencev sv. Rešnjega Telesa in Marijinega češčenja. Zato je kljub vsemu sovraštvu in mržnji, ki izvira iz človeških strasti in slavohlepnosti, vedno združena s katoličanstvom na skrivnosten način . . . Katoličanstvo, ki uči vso resnico, katero je učil Kristus, mi narekuje neprenehoma le ljubezen. Ljubezen bo zedinila razdvojeno cerkev ob času, ki je po božji previdnosti določen, in bo napravila mir med Vzhodom in Zapadom.«

Izkopine Menovega svetišča.[1]

Poroča prof. dr. Jos. Gruden.

Delo Kaufmannove arheološke ekspedicije je dovršeno. O uspehih svojih izkopavanj v zadnjem letu (1907.) poroča marljivi učenjak v imenovanem zvezku, ki je s slikami bogato opremljen. Preiskavanja zadnjega časa so docela potrdila mnenje, da imamo v Menovem svetišču ohranjen staroegiptovski Lourdes v pravem pomenu besede. Vse stavbe so v zvezi z rabo čudodelne vode, ki je romarjem služila za pitje in kopanje. »Mena pankalon labe hydor odyne apedra« (»vzemi prelepo Menovo vodo in bolečina bode zbežala«) je zapisal neki popotnik iz Smirne na steno bazilike. Na tesno zvezo čudodelne vode z Menovim kultom spominja skrivnostni studenec v kripti Menovega svetišča, razpredena kanalizacija, gostinjci z mnogoštevilnimi kopalnicami in zlasti posebna kopališčna bazilika, katero je Kaufmann preteklo leto razkril. Ta cerkev je stala sredi Menovega mesta in je bila najbrže sezidana v V. stoletju po Kristusu. Kar jo posebno označuje, so vodnjaki in kopališča, ki so bila v njej nameščena. Dva taka vodnjaka z marmornato ograjo sta bila v glavni ladji. Nebroj razbitih ilnatih vrčev s svetnikovo podobo (»evlogijev«) in malih posodic (ampul) priča, da so romarji tu zajemali sveto vodo, katera je dohajala po vodovodu od studenca v kripti. Oblika zajemalnega vrča je še ohranjena na nekem reliefu, obili »grafiti« (črkarije) in poetiški napisi pa povečujejo čudežne učinke svete vode. Še zanimivejša so kopališča v južni stranski ladji, neposredno v samem svetem prostoru. Vidi se, da so jih bolniki rabili med božjo službo in zaupajoč v nadnaravno moč čudodelne vode.

---

[1] Kaufmannova izkopavanja v letu 1907. (Dritter Bericht über die Ausgrabung der Menasheiligtümer in der Mareotiswüste. Cairo 1898.) Prim.: »Čas«, zvezek 4. in 5., str. 232 sl.

Gradivo, katero je triletno trudapolno izkopavanje spravilo na dan, je Kaufmann v treh zvezkih podal učenjaškim krogom. Zdaj bo treba to obilno gradivo sistematično obdelati in iz njega izločiti, kar je važnega za zgodovino krščanske umetnosti, bogočastja in verskega življenja. Šele tako sistematično delo bode širšemu občinstvu razkrilo veliki pomen starodavnega Menovega svetišča v puščavi Mariut. Kaufmann sam se hoče lotiti tega dela. Brez dvoma bodo uspehi za krščansko arheologijo obilni.

Zadružna šola.

Poroča Ivan Podlesnik.

Poleg nameravane trgovske šole, o kateri smo govorili v zadnji številki tega lista, se že letošnjo jesen otvori v Ljubljani šestmesečna zadružna šola. Namen te šole bo, dati učencem poleg elementarne splošne izobrazbe tudi izobrazbo v strokovnih vedah zadružništva. Zadružništvo se ne samo pri nas Slovencih, temveč pri Jugoslovanih sploh v zadnjih letih krasno razvija in že sedaj kaže najlepše sadove, tako da smemo po pravici pričakovati, da se bo jugoslovansko zadružništvo razvilo z leti v velepomembno gospodarsko velemoč, ki bo odločevala o gospodarskem in političnem napredku narodov na jugu avstrijske monarhije. Že samo ogromno število zadrug, združenih v ljubljanski »Zadružni zvezi«, priča, da so naša tla za zadružno misel rodovitna. Ako bi pa hoteli analizirati pomen in pa posledice zadružnega dela ne samo na gospodarskem, temveč tudi na političnem in splošno kulturnem polju, bi brezdvomno ostrmeli nad tem ogromnim fundamentom, na katerem se razvija narodovo delo enotno, disciplinirano in tako vsestransko, da že sedaj vsrkava najboljše narodove moči ter jih hrani z močjo sile načel: delati in žrtvovati se ne v osebno korist, temveč v korist bližnjega.

Z zadružno šolo se bo to delo samo popolnilo in poglobilo, kajti gotovo je, da bodo iz te šole ponesli učenci med ljudstvo poleg praktičnega znanja, ki si ga bodo v šoli pridobili, tudi gospodarskega in zadružnega duhá. In to je glavno! Še več kakor dosedaj potrebuje naš narod gospodarskega umevanja in še bolj se mora narodov duh potopiti v misel združenega, discipliniranega gospodarskega dela. To je tudi glavni namen snujoče se zadružne šole. Ni glavni namen, da dobimo iz te šole vsako leto toliko in toliko uradništva za naše zadruge, temveč zadružna šola naj da priliko onim, ki nimajo časa ali sredstev, da bi mogli obiskovati trgovsko šolo, da se v temeljnih gospodarskih vedah izobrazijo. Zato pa bo zadružna šola v prvi vrsti dobro došla sinovom naših kmetovalcev, ki se bodo pri dobri volji v teku šest mesecev gotovo priučili toliko, da jim bo jasen gospodarski tok našega naroda in da bodo mogli uspešneje nastopati kot samostojni gospodarji pri naših zadrugah v različnih poslih funkcijonarjev načelstva ali nadzorstva.

Temu namenu primerno mora biti seveda razdeljena učna snov na zadružni šoli. Z ozirom na to je popolnoma umestno, da se odobri nasvetovani učni načrt, ki vsebuje te-le predmete: *A.* Splošni predmeti: 1. Zgodovina, organizacija in temeljni pojmi o zadružništvu. 2. Zadružno pravo. 3. Splošno in zadružno knjigovodstvo. 4. Zadružno spisje, združeno s poukom slovenščine. 5. Blagoznanje in trgovski zemljepis. 6. Denarno in kreditno stanje. 7. Trgovsko računstvo. 8. Splošno pravoznanje z ozirom na civilno, trgovsko in menično pravo. *B.* Specialni predmeti: 1. Uprava hranilnice in posojilnice, konsumnega društva, obrtnih zadrug. 2. Nauk o revizijah. 3. Železniško in tarifno znanje.

Kar tiče uradništva, ki bo izšlo iz zadružne šole, pride v poštev vprašanje, ali ne bo naš narod že čez par let trpel na hiperprodukciji uradništva za zadruge. Mislimo da ne. Vpoštevajmo, da ne bodo zadružne šole obiskovali samo Slovenci, temveč sploh Jugoslovani, ker bo to prva zadružna šola v Avstriji. Zadružništvo pa se je začelo med Jugoslovani šele razvijati in od leta do leta se množi število zadrug. Starejše zadruge pa se razvijajo tako lepo, da ne bo pri njih več zadostovalo požrtvovalno uradno vodstvo gg. župnikov in kapelanov, temveč bo treba misliti na plačane uradniške moči. In tu pride v poštev v prvi vrsti stan, za katerega socialno in gospodarsko povzdigo se je v našem narodu še malo storilo, to so organisti. Naj merodajni faktorji premišljujejo, ali ne bi kazalo vpeljati za učence orglarske šole v Ljubljani obligatni obisk zadružne šole. Brezdvomno je, da bi tudi orglarska šola dobila s tem boljši učeči se material, ker bi se marsikak nadarjen učenec posvetil stanu organista, ki ga pa sedaj odbija gospodarska mizerija organistov na deželi, ako mu bo dana prilika izvežbati se tudi v zadružniškem poslovanju in s tem tudi upanje, da si bo mogel prislužiti poleg svoje plače kot organist še nekaj denarja kot uradnik v zadružni pisarni.

S stališča napredka, ki ga bo zadružna šola zadružništvu in in pa splošnemu narodnemu gospodarstvu gotovo prinesla, in pa s stališča, da bo mnogim dana prilika se izvežbati in se seznaniti s temeljnimi gospodarskimi vedami, moramo prvo avstrijsko slovensko zadružno šolo z odkritim veseljem pozdravljati.

Nove knjige.

Dr. K. Gutberlet. **Der Kosmos.** Sein Ursprung und seine Entwicklung. Paderborn, Schöningh 1908. Str. VII + 625. Cena 10 M.

Gutberlet je gotovo eden najboljših današnjih filozofov in apologetov. Vsi njegovi spisi razodevajo globoko filozofsko in obširno naravoslovsko izobrazbo, odlikujejo se po duhovitem in zanimivem slogu. Stare probleme rešuje na nov, originalen način; dobro pozna aristotelsko-sholastično filozofijo, a prav tako pozna tudi novejšo filozofijo in razne naravoslovske znanosti.

V prvem poglavju novega dela »Der Kosmos« dokazuje, da svet ni sam od sebe. Bitje, ki je samo od sebe, je enovito, eno, neizpremenljivo, vsepopolno; svet pa nima teh svojstev. To so sicer stari dokazi, a Gutberlet jih je razvil na nov način in jim pridejal mnogo novega naravoslovskega gradiva. Posebno originalno dokazuje, da svetovna snov ni sama od sebe, ker je navezana na prostor, obliko in agregatno stanje. Iz astronomije dokazuje, da svetovje ni samo od sebe, ker je prostorno omejeno. Zanimivo je, da tudi tukaj Gutberlet še vzdržuje svoje mnenje o možnosti dejansko neskončnega števila (str. 37—44); to mnenje podpirajo tudi nekateri znameniti matematiki (Cantor, L. Couturat). — V drugem poglavju dokazuje, da svetovno gibanje ni večno in ne samo od sebe. Svetovno gibanje ima svoje meje, svoj konec, torej ima tudi začetek; torej tudi svet ni sam od sebe, ni nujen, ni večen. Zelo zanimivo in temeljito razpravlja o entropij; krasen je odstavek o končnosti in omejenosti našega sončnega sistema. — Tretje poglavje razpravlja o različnih kozmogonijah. Gutberlet se odloči za Kant-Laplace-ovo teorijo; v nekaterih točkah jo korigira z astronomom Braunom S. J., pred vsem v tem, da suponira več prvotnih plinastih obel. Čudovit red v stvarstvu, čudovita smotrnost v organskih in anorganskih bitjih pa dokazuje, da je svet delo umnega bitja. Obširno razpravlja o smotrnosti v rastlinstvu; celih 20 strani navaja iz M. Maeterlinckove razprave »Um cvetic« (gl. »Čas«, I., 383). »Red v naravi je tako umeten, da je treba izredno visoko razvite naravoslovske vede in najbistroumnejših poizkusov že samo zato, da ga moremo odkriti in pojasniti. Kako je mogoče, da bi bilo vse to nastalo slučajno s pomočjo slepih naravnih sil (317)!«

V četrtem poglavju do sedmega razpravlja o vzniku življenja, o rastlinskem in živalskem življenju; tukaj se večinoma ujema z Wasmannovo »Biologie«, a vendar je tudi ta del knjige popolnoma izvirno sestavljen in podprt z najnovejšimi naravoslovskimi rezultati. Kakor Wasmann, tako tudi Gutberlet dobro loči med darvinizmom in med razvojno teorijo; z Wasmannom priznava možnost nekega omejenega razvoja rastlinskih in živalskih vrst. Z vso odločnostjo (bolj kakor Wasmann) pa poudarja bistveno razliko med rastlinami in živalmi. Obširno dokazuje, da živali nimajo razuma. Zelo drzno pa je mnenje o neminljivosti živalske duše (624—625). To mnenje, kakor pravi Gutberlet, ne nasprotuje teističnemu svetovnemu naziranju, vendar pa je v nasprotju z dejstvi. Celo razvoj človeške duše iz živalske samposebi ne nasprotuje teističnemu svetovnemu naziranju; v tem slučaju bi bil še posebno potreben vpliv umnega Stvarnika. O človeku Gutberlet v tej knjigi ne razpravlja, ker je o njem že spisal posebno knjigo »Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung« (2. izd., l. 1903).

Iz tega pregleda je razvidna velika vrednost in zanimivost Gutberletove knjige. Poleg Wasmannove »Die moderne Biologie« je to gotovo najtemeljitejša katoliška knjiga o naravoslovsko-filozofskih problemih. Gutberlet je z uspehom uporabil vse najnovejše naravoslovske rezultate o kozmologičnih vprašanjih; njegovi naravoslovski podatki so zanesljivi. Knjiga je velike važnosti za vsakega apologeta. *Dr. F. Grivec.*

Dr. F. Grivec, **Sv. Janez Zlatoust.** Doneski v proslavo 1500 letnice njegove smrti. Ponatisk iz »Voditelja«. Maribor 1908. Str. 66. Cena 1 K.

V predgovoru se omenja, da je pričujoča knjiga prvi znatnejši uspeh »znanstvenega seminarja« v ljubljanskem bogoslovskem semenišču. Objavljeni članki so izpopolnjena predavanja slavnostne akademije, ki se je dne 27. januarja l. 1908. priredila v ljubljanskem semenišču.

Latinska pesem »S. Chrysostomus — lux ex oriente« je primeren slavnosten uvod k naslednjim člankom. Vodilna misel »Ex oriente lux« je krasno izpeljana; sploh je pesem tako dovršena po vsebini in obliki, da se je po pravici marsikdo čudil spretnosti mladega pesnika - bogoslovca. — Sv. Janez Zlatoust je najbolj slaven vsled svoje zgovornosti; članek »Sv. Janez Krizostom kot govornik« (A. Bukovič) dokazuje, da je ta slava opravičena. Pisatelj naslednje razprave (A. S.) je temeljito dokazal, da je sveti Janez Zlatoust največji ekseget med cerkvenimi očeti. »Znamenito je to, da je staroslovanski prevod svetega pisma nastal po rokopisih iz onih krajev, kjer je živel in deloval sv. Janez. Zato je za umevanje in kritično raziskavanje cerkvenoslovanskega prevoda svetega pisma tekst sv. Janeza Zlatousta največje važnosti.« (27.) Gotovo važno za naše filologe. — Jedro cele knjige tvori razprava »Sveti Janez Zlatoust v cerkveni in kulturni zgodovini« (F. Trdan). Pisatelj je z veliko marljivostjo zbral vse značilne poteze, ki pojasnujejo veliki cerkveno- in kulturno-zgodovinski pomen sv. Zlatousta. Posebno zanimivo in res izvirno opisuje idealno zvezo med sv. Zlatoustom in med sv. Cirilom in Metodom; tudi Zlatoustovo razmerje do Rima nam pisatelj temeljito pojasnuje na podlagi govorov in pisem velikega branivca cerkvene svobode in edinosti. — T. Klinar iz Zlatoustovih spisov dokazuje, da se sv. Janez Zlatoust po pravici imenuje »Doctor Eucharistiae«. — Kratka razpravica o »filologični strani Zlatoustovih spisov« je posneta po ruski razpravi profesorja H. Papadopula; rezultati te razprave so zelo zanimivi za filologe in bogoslovce, posebno še, ker je v zapadni znanosti to vprašanje še domala neraziskano. Kot nekak dodatek k omenjenim razpravam je pridejano vestno in točno poročilo o znanstvenih študijah raznih evropskih učenjakov, zbranih v knjigi *Χρυσοστομικα* (Roma 1908, str. VI + 242), ki jo je izdal rimski odbor za proslavo 1500 letnice sv. Zlatousta.

Kdor to knjigo prečita, mora z veseljem priznati, da so v njej Slovenci postavili dostojen spomenik velikemu svetniku in pisatelju, ki je ljubljenec vzhoda in zapada, posebno pa ljubljenec vzhodnih Slovanov. Vsi članki so spisani z izredno marljivostjo in temeljitostjo. Knjiga je v čast mladim pisateljem, obenem pa najboljše priporočilo za »znanstveni seminar«. Tako se res najprimerneje vzgaja znanstveni naraščaj. *Z.*

Dr. Ivan Svetina, **Katoliški verouk** za višje razrede srednjih šol. Prva knjiga: resničnost katoliške vere. Ljubljana. Katoliška bukvarna. 1908. Str. 229. Cena 2·80 K.

To je prva knjiga za slovenski pouk krščanskega veronauka na naših srednjih šolah in je z novim šolskim letom že v rabi. Kritiko s pedagoškega stališča moramo prepustiti šolnikom. Znanstveno je knjiga lepo delo. Dokaz resničnosti katoliške vere je jasno, logično in temeljito izveden. V uvodu tolmači pisatelj pojem in naravo vere, v prvem poglavju govori o virih, iz katerih se dokazuje resničnost katoliške vere (to poglavje je posebno zanimivo obdelano), v II. in III. poglavju pa razvija dokaz: Katoliška vera je vera, ki jo oznanja katoliška Cerkev. Ta Cerkev je božja ustanova, ustanovil jo je Kristus Bog in ji dal s svojim Duhom karizmo nezmotljivosti. Dokaz ima torej tri dele, ki jih pisatelj po vrsti pojasnuje: Jezus Kristus je pravi Bog (II. poglavje). Jezus Kristus je ustanovil vidno Cerkev za vse narode in vse čase (III. pogl., *A*), dal ji uredbo in značilna znamenja (III. pogl., *B*), ki jih ima edino katoliška Cerkev, ki je torej prava Kristusova Cerkev (III. pogl., *C*). Sv. Duh pa razsvetljuje in vodi katoliško Cerkev, ki je torej v verskih in nravnih naukih nezmotljiva in zato verno hrani in zvesto tolmači edino zveličavni evangelij (III. p., 2. del). Na koncu je »Berilo«, kjer je nekoliko več povedanega o svetem pismu starega zakona. Mislimo, da smemo pisatelju na tem delu čestitati. Želeli bi sicer tuintam še več pozitivnih podatkov (naša doba je še vedno pozitivistična), a odločevali so pač pri izberi učni oziri. Za drugo izdajo dvoje opomb! Dokaz iz znamenj (str. 112—121), da je katoliška Cerkev edino prava Kristusova Cerkev, ni vse do pičice logično izveden. N. pr. v dokazu, da ima katoliška Cerkev znak Kristusove Cerkve, svetost, pravi pisatelj: »Svet je njen nauk, ki ga je prejela od najvišjega vzornika vse svetosti, Jezusa Kristusa«. To je ravno vprašanje, katera cerkev ima nauk Kristusov! Prav tako: »Katoliška Cerkev je resnično katoliška. Jezus Kristus ji je zagotovil vedni obstanek.« To velja za Kristusovo Cerkev, vprašanje pa je ravno, kateri cerkvi dejansko pristoji to znamenje. Ta dokaz bo torej treba še nekoliko predelati, da se ne bo zdel »circulus vitiosus«. Zdel, pravimo, ker le izrazi so manj dobro zasuknjeni. Na str. 152. bi želeli za naš čas nekoliko več o dogmah in ne-dogmah. Gotovo je n. pr. nauk o vnebovzetju Marije Device v drugem zmislu »pobožno mnenje«, kakor pa kaka legenda. Sicer pa moremo zopet le ponoviti, da nas je delo v resnici razveselilo. Naj bi skoraj dobili še druga dela katoliškega verouka za višje srednje šole (dogmatiko in nravoslovje)! *A. U.*

Druge uredništvu »Časa« doposlane knjige:

Dr. K. Verstovšek, *Dr. Matija Prelog.* Življenjepisna in kulturnozgodovinska črtica. Maribor 1908. Cena s poštnino 0·30 K. To je zanimiva, iz zapiskov dr. Preloga in drugih virov sestavljena slika o prvem uredniku »Slovenskega Gospodarja«.

G. Majcen, *Zgodovina Jarenine* v Slov. gor. in zajedno kmetskega stanu na Spod. Štajerskem. Maribor. Zgodovinsko društvo. 1908. Cena s poštnino 0·35 K. Tudi to delce ima mnogo zanimivega iz kulturne zgodovine slovenskega naroda.

Dr. Fr. Detela, *Prihajač.* Povest. (Ljudska knjižnica 7. zvezek.) Ljubljana. Katoliška bukvarna. 1908. Cena 0·90 K (vez. 1·70 K). Ta povest izpod peresa priljubljenega našega pisatelja je silno živa slika iz polpretekle dobe. Tuintam pa se ponavlja ta zgodba tudi še sedaj. Delo je izdala svoj čas že »Slov. Matica«, a prav je, da se je dalo sedaj ljudstvu, ker njemu je pisano, v razvedrilo, a še bolj v pouk.

Knjige družbe sv. Mohorja za leto 1908. Zopet je poslala naša družba 6 lepih knjig kot letni dar med slovensko ljudstvo: 1. Dr. Krek, Zgodbe sv. pisma. 15. snopič. Ta zvezek obsega prvi večji del tako zanimivih Dejanj apostolov. — 2. P. J. Pristov D. J., Presveto Srce Jezusovo kralj in središče vseh src. To je poučna in obenem molitvena knjižica za slovensko ljudstvo, ki tako vneto časti presveto Srce. — 3. Fr. Lakmayer, Umni čebelar. II. del. Napredno čebelarstvo. — 4. S. Gregorčič, Poezije. Pesnik A. Medved je priredil zbirko najlepših Gregorčičevih pesmi in družba je oskrbela lepo vnanjo opremo. — 5. Slovenske Večernice (61. zvezek). V tem zvezku je poleg Cankarjeve črtice »V samoti« lepa povest dr. Fr. Detela »Novo življenje«, zajeta iz prve dobe socialnih poskusov med našim ljudstvom. Naj bi jo brali zlasti »nadzorniki« denarnih zavodov! — 6. Koledar za leto 1909. Tudi letošnji koledar ima bogato vsebino, mnogo leposlovne in poučne tvarine.

◆

Listek.

L. N. Tolstoj ob svoji 80letnici. Dne 28. avgusta (10. septembra) t. l. je praznoval slavni ruski pisatelj Tolstoj svojo osemdesetletnico. Vse rusko časopisje ga je ob tej priliki proslavljalo kot enega največjih umetnikov. Glede na njegove verske in filozofske ideje so pa mnenja zelo različna. Večina treznomislečih ga v tem oziru obsoja. Nekateri z Zdziechowskim trdijo, da je Tolstoj anarhist, drugi podpisujejo sodbo Turgenjeva: »Tolstoj je v svoji religiji brez Boga najnavadnejši, samo nekoliko zakasneli in zato sramežljivejši ruski nihilist iz dobe okoli l. 1860.« V. Rozanov piše: »Kakor njegova umetnost v meni rodi solnce in veter, suši mojo dušo, jo osvežuje, povzdiguje; tako mi postaja po čitanju njegovih moralnih razprav težko, moja duša se stara, obdaja jo dim in skoraj jokaje moram priznati: ničesar ne morem. Ne kreposti in požrtvovalnosti, ne, sploh ničesar noče Tolstoj. Truden sem, truden od čitanja . . . Tolstojeva morala izžema sile, njegova umetnost jih pomnožuje. Prva brezmoralna Tolstojeva dela vodijo človeka k dobremu, poznejša dela pa z moraliziranjem vodijo ali sploh nikamor ali — kakor sam pri sebi mislim — vodijo k hudemu.«

Jugoslovanska znanstvena organizacija in vzhodno cerkveno vprašanje. Glede na vzhodno cerkveno vprašanje je nastal v katoliških krogih važen preobrat. Prevladalo je prepričanje, da je to vprašanje veliko versko-kulturno vprašanje, da se torej mora na versko-kulturnem, posebno na bogoslovsko-znanstvenem polju pripravljati pot za njega rešitev. Veliki Leon XIII. je že začel intenzivno delati v tem zmislu. Pred nekoliko leti se je pa tudi med katoliškimi Slovani organizirala velika akcija za rešitev vzhodnega cerkvenega vprašanja na versko-kulturni, bogoslovsko-znanstveni podlagi pod geslom »Ideje Ciril-Metodijske«. Ta akcija ima svoje središče v vseslovanski reviji »Slavorum litterae theologicae«. Vsa stvar je tako trezno in previdno urejena, da ne more biti brez uspeha. To ni nikak optimističen ali fantastičen načrt za zedinjenje, ampak pozitivno delo za napredek bogoslovske znanosti in krščanske kulture med katoliškimi Slovani, združeno s proučavanjem vzhodne teologije in kulture. Na ta način delamo v svojo korist in izkušamo obenem polagoma vplivati na nezedinjene kristjane. Poseben ozir na vzhodno kulturo pa daje obenem podlago za versko-kulturno organizacijo vseh katoliških Slovanov. — Mnogim Jugoslovanom je bila ta akcija še malo znana. Da se zbudi večje zanimanje za to velevažno akcijo, se je vršil 30. in 31. avgusta t. l. v Zagrebu poseben shod »prijateljev versko-kulturne organizacije med Jugoslovani«. Na shodu so govorili Slovenci: dr. Jos. Gruden, dr. F. Kovačič, dr. F. Grivec; Hrvati: dr. J. Pazman, dr. S. Rittig, dr. D. Njaradi, dr. M. Marchetti in Bolgar P. H. Jarâkov. Shoda so se udeležili vsi najodličnejši hrvaški in slovenski zastopniki cerkve in bogoslovske znanosti. Uspeh shoda je bil nepričakovano velik. Omenjena akcija si je pridobila simpatije jugoslovanskih cerkvenih in znanstvenih krogov in kar je najvažnejše, tudi mnogo novih sodelavcev. Sklenile so se važne stvari za napredek in organizacijo jugoslovanske znanosti. Govorilo se je tudi o popularizaciji naših idej. V kratkem bode stvar toliko dozorela, da se bode mogla razširiti na najširše sloje. Zato ima skrbeti izvrševalni odbor (petnajst članov Slovencev in Hrvatov). »Čas« kot glasilo slovenske »Leonove Družbe« z veseljem pozdravlja sklepe tega shoda in želi, da bi se kmalu uresničili. Podrobnejše poročilo o shodu je prinesel »Slovenec« dne 3. in 7. septembra t. l.

Narava — laboratorij. — Že Aristotel in sv. Tomaž Akv. sta učila, da se organska, živa bitja od neživih ne ločijo po materiji in materialnih silah, ampak le po nekem višjem principu, ki na poseben način vodi in organizira delovanje materialnih sil; snovi živih bitij so podvržene istim zakonom kakor nežive snovi. To naziranje o življenju se imenuje zmerni vitalizem ali naturalistični organicizem. Pristaši pretiranega vitalizma so pa učili, da v živih bitjih delujejo sile bistveno različne od fizičnih in kemičnih sil, da se torej snovi živih bitij ne izpreminjajo po fizičnih in kemičnih zakonih. Naravoslovska veda XIX. stoletja je dokazala, da so žive snovi sicer mnogo bolj komplicirano sestavljene kakor pa anorganske, a da so vendar sestavljene iz istih prvin, ki se nahajajo v anorganskem svetu. Organske kemične spojine in izpremembe se dajo vsaj deloma umetno posnemati. S tem je za vselej ovržen pretirani vitalizem, zakaj »contra experimentum — nullum argumentum«. Ali je pa s tem potrjeno mehanistično pojmovanje življenja? Ali se da življenje razlagati brez posebnega vodilnega, življenskega principa? Nikakor ne! S tem je le potrjeno naziranje zmernega vitalizma. Kemikom se je posrečilo v laboratorijih izdelati razne organske snovi in spojine, le najvažnejše beljakovine doslej še ne morejo umetno narediti. Morebiti se jim tudi to posreči. Takrat bode gotovo zavladalo veliko veselje v taboru materialistov, češ, da so dokazali mehanski razvoj življenja iz anorganske materije. Toda to je velikanska brezmiselnost, pravi znani dr. E. Dennert v lepi knjižici »Das Geheimnis des Lebens« (str. 32). Kar je o tem doslej in kar bode še dokazala kemija, to smo že davno vedeli; da so namreč organska bitja sestavljena iz istih prvin kakor neorganska, in da se v organskih snoveh vrše procesi in izpremembe, ki se dajo v laboratorijih posnemati. Materialisti organska bitja primerjajo malim laboratorijem. Tudi mi radi sprejmemo to primero. Kakor se dajo v laboratoriju izdelati nekatere organske snovi, a le pod bistroumnim vodstvom umnega kemika, tako se tudi v živih bitjih vrše kemični procesi pod vodstvom nekega višjega vodilnega principa, kakršnega ni v anorganskem svetu. Ta vodilni princip se imenuje življenski princip, po njem se živa bitja bistveno razlikujejo od neživih. Poizkusi v laboratorijih bi potrjali mehanično pojmovanje življenja le tedaj, ako bi dokazali, da se isti pojavi ponavljajo zunaj laboratorijev v anorganskem svetu (prim. Dennert, str. 37—39). Tega pa niso in ne bodo dokazali; naravoslovska veda je nasprotno dokazala, da iz anorganskih snovi življenje in organska snov še nikoli ni sama od sebe nastala in ne more sama po sebi nastati. *F. G.*

»Nesmotrne« naprave v človeškem telesu. — Darvinizem se snuje na dveh načelih: prvo je descendenca, drugo selekcija. Lamarkizem priznava prvo, a zanikuje drugo, češ, da brez notranje smotrnosti s samim slučajnim prirodnim izborom ni mogoče razložiti razvoja organizmov. Darvinisti so do zadnjega ugovarjali, da take smotrnosti ni. To in ono, so dejali, je v človeškem organizmu nesmotrno in nepotrebno, drugo nepopolno in neprimerno, tretje pa naravnost škodljivo. Dr. H. Dekker (Kosmos, 1907, H. 6) presoja te ugovore in jih odločno zavrača. »No, danes,« pravi, »so že darvinisti sami zelo umolknili.« Trditve so bile pač drzne. Veda odkriva bolj in bolj, kako globoka smotrnost tiči v vsaki še tako neznatni napravi človeškega telesa. Dekker navaja za zgled pomen raznih žlez (Thymus), vranice, možganskega priveska, trebušne mreže, sirila (Labferment) itd. Vse še ni jasno, a jasno je to, da naj videz ne sodi o nesmotrnosti stvari!

Materija in forma. — V »Philosophisches Jahrbuch«, XXI. (1908), zv. 2. in 3., dokazuje F. Budde, da atomska sestava teles ni dognana in ko bi tudi bila dognana, da ne reši vprašanja o prvinah teles. Tudi ne, če pristanemo na podmeno o elektronih. Težkoča je ista kakor za atome. Ko bi bili atomi prvina, odkod to, da imajo n. pr. atomi zlata drugo težo kakor pa atomi železa? Odkod različne sile? Masa bi bila v vseh atomih enaka, od nje torej ne more priti razlika. Če vzamemo elektrone, odkod to, da ima en atom več elektronov kakor drugi? Odkod zopet to, da pa imajo atomi ene prvine vedno isto število elektronov? Odkod to, da so elektroni v različnem razmerju do atomov? Potem: ali more le različno število elektronov izpremeniti svojstva atomov? ali le različna lega? Še bolj globoko mora torej tičati osnovna razlika. Različna svojstva morajo imeti zadnjo korenino v nekem substancialnem počelu. Ker je torej snov, tvar enaka v vseh telesih, mora biti poleg snovi še drugo počelo — forma, lik enteleheja, dej, kakor je to počelo imenoval Aristotel. (F. Budde dokazuje, da je potrebno še tretje počelo, počelo gravitacije, a to pač ne bo obveljalo.)

Mentor. — V zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano je začel s 1. oktobrom izhajati nov list mesečnik za srednješolsko dijaštvo, »Mentor«. List hoče biti dijakom, kar je zvesti Mentor v Odiseji Telemahu, učitelj, voditelj, branitelj. Kot skrben Mentor hoče list sodelovati pri izobrazbi njih duha in srca. Prvi zvezek ima doneske našega krasoslovca F. S. Finžgarja, umnega filologa A. Breznika, svetovnega potnika in potopisca J. Lavtižarja, ravnatelja dr. J. Gnidovca, prof. dr. Josip Demšarja, dr. J. Ev. Zoreta. Cela vrsta književnikov je torej zastavila svoje moči za list, zato ne dvomimo, da se bo res lehko »oziral na vse zahteve, ki jih stavi nanj mlad, vedoželjen um in živo, iskreno srce«. (Naročnina za dijake 2 K, za druge 4 K na leto.)

Glasnik Leonove družbe.

Nov podporni član: Dr. Karol Glaser, c. kr. profesor v pokoju v Hočah.

Uredniki: dr. Fr. Grivec, prof. Evg. Jarc, dr. A. Ušeničnik.

»Svobodna misel.«

Dr. Aleš Ušeničnik

Ko je bil l. 1904. v Rimu mednarodni shod svobodomiselcev, je pisal vplivni liberalni list »Popolo Romano«,[1] da je pač »Svobodna Misel« (S. M.) le drugo ime, druga »etiketa« (marka) za »framasonstvo«. Framasonstvo je zadnji čas izgubilo mnogo simpatij in zato izkuša doseči svoje namene pod novo, modernemu človeku bolj simpatično zastavo svobodne misli. Zdi se nam, da je s tem dobro označeno razmerje med tema organizacijama, ki sta obe mednarodni. Organizaciji sta ločeni; masonska društva bivajo še vedno dalje sama zase; a troje je, kar ji druži: imata isti smoter; framasonstvo pospešuje z vsemi močmi težnje in organizacije svobodne misli; in najvplivnejši, vodivni člani »Svobodne Misli« so framasoni.

Namen framasonstva je, z bojem proti vsaki pozitivni religiji uveljaviti v človeštvu naturalizem. Sicer se je mnogo pisalo o nekakem kultu satana v masonstvu, a to so le bajke, ki so nastale po neumevanju masonskega simbolizma. Morda je bila kje v južnih deželah kaka loža, ki je v svojem perverznem sovraštvu do Boga zapadla v nekak satanizem, kakor tudi ni nobenega dvoma, da je loža sploh mogočen del satanovega kraljestva, vendar o pravem čaščenju satana po ložah ni govora. Kdor ne veruje več v Boga, tudi v satana verovati ne more. Vera v Boga je zadnje, kar ostane v duši človeka na poti v brezverstvo. Ko človek izgubi še to, je naturalist in naturalizem je vsa njegova vera. Res, da framasoni večkrat v svojih govorih in spevih imenujejo satana, — znana je Carduccijeva »himna satanu« —, toda to besedo umevajo le alegorično. Satan jim je simbol, simbol revolucije, simbol upora proti Cerkvi, proti krščanstvu, proti krščanskim državam. To je razvidno zlasti iz Carduccijeve himne:

Salute, o Satana,
O ribellione,
O forza vindice
De la ragione.

---

[1] Primeri: La Civiltà Cattolica ann. 55 (1904), vol. 4, pg. 221.

»Pozdravljen mi, Satan, ti duh upora, ti moč maščevalna človeškega uma« . . . [1] Odtod je prišla satanova podoba kot simbol tudi na zastave, ki jih nosijo framasoni tuintam ob brezverskorevolucionarnih sprevodih, kakor n. pr. 9. junija 1889 v Rimu ob slavnostih na čast menihu-odpadniku Giordanu Brunu ali že l. 1884. v Genui dne 20. septembra, t. j. ob spominski obletnici, ko so uropali papežu Rim.[2] Taki znaki, taki emblemi so torej le simbol tistega sovraštva, ki prešinja framasonstvo proti krščanskemu Bogu. Sicer pa framason veruje le v prirodo, v prirodne sile, v boga v človeku. In to je naturalizem.

Tak naturalizem je pa tudi vera »Svobodne Misli«. »S. M.« nikakor noče svobode vesti in mišljenja, da bi bil vsak človek svoboden misliti in verovati, kar spozna za pravo, n. pr. katoličan katoliško dogmo, ki je o njej prepričan in je zanjo pripravljen dati kri in življenje. Ne, »S. M.« kakor framasonstvo ima le namen »osvoboditi« človeštvo vsake vere v nadnaravni svet, celo vere v naravne religiozne resnice o Bogu, posmrtnosti in odgovornosti človeškega življenja, torej priboriti zmago in svobodo naturalizmu. Tega svobodomiselci niti sami več ne taje, kakor bodemo videli.

Celo naravno je, da zato framasonske lože kar morejo podpirajo težnje »Svobodne Misli«. Na rimskem kongresu je bila cela vrsta framasonov (našteli so nad 60 framasonskih zastav). Kakor je poročala češka »Volná Myšlenka« še letos meseca februarja, je veliki framason Ernesto Nathan, poznejši veliki mojster in sedanji rimski župan, na rimskem kongresu mnogo občeval z inozemskimi delegati in se veselil svetovne organizacije »Svobodne Misli«; tudi je poslal italijanski Veliki Orient najsrčnejše pozdrave praškemu kongresu, češki odsek »S. M.« pa je čestital Nathanu, ko je bil izbran za župana. »Zakaj,« pravi češko glasilo »S. M.«, »Nathanova oseba predstavlja idejo zmagovalnega napredka. Da ta napredek doseže končni triumf, se družijo vsi pošteni sodelavci z onimi, ki grade tempelj človeštva na stebrih lepote, modrosti in moči« (to je s framasoni).[1]

---

[1] Primeri: Fr. Terseglav, »Giosuè Carducci« (»Čas« I. [1907], str. 243).

[2] Če kdo še o tem dvomi, naj čita delo »Leo Taxil's Palladismus-Roman oder die »Enthüllungen« Dr. Bataille's, Margiotta's und Miss Vaughans über Freimaurerei und Satanismus, kritisch beleuchtet von Hildebrand Gerber [P. H. Gruber S. J.] (dva dela. Berlin. Verl. Germania, 1892). Tu učeni jezuit kritično preiskuje tudi razne zgodbe, n. pr. kako da se prikazuje satan v ložah, kar da je videl okrog l. 1865. na svoje oči dominikanski general P. Jandel v Lyonu; potem kako da so odkrili v rimski framasonski loži v palači Borghese l. 1895. satanov tempel, o masonski črni maši, o zlorabi hostij itd.

Da pa so framasoni tudi člani mednarodne organizacije »S. M.«, to je razvidno odtod, ker se dejavno udeležujejo njenih shodov. Sicer pa je letos izšel v francoskem jeziku prvi Almanah internacionalne »S. M.«, ki to potrjuje. O Furnémontu, osrednjem tajniku vse organizacije, pravi: »Furnémont... bivši predsednik »S. M.« v Bruslju, od l. 1900. glavni tajnik mednarodne Zveze »S. M.«, v belgijski zbornici glavni predstavnik antiklerikalne in demokratične blokove politike, delegat na mednarodnih shodih »S. M.« v Antwerpnu, Londonu, Parizu, Madridu, Bruslju, Genfu, Rimu, Buenos Ayres in Pragi... mojster lože Les Amis Philanthropes v Bruslju, delegat Velikega Orienta v Belgiji.«[2]

Če je verjeti precej bahaškemu uvodu Leóna Furnémonta v »Almanahu«, bi bila Z. S. M. celo nekaka osrednja organizacija, v kateri bi bile tudi vse lože. Tako pravi glavni tajnik: »Z. S. M. je največja moralična moč na svetu. Obsega namreč vse narodne zveze »S. M.«, vsa društva svobodomiselcev, framasonske lože, ljudske univerze, svobodno-religiozne zveze, družbe za etično kulturo, društva za politične in socialne študije, pozitivistične družbe; društva za sežiganje mrličev, antiklerikalna dijaška društva, liberalne, republikanske ... (anarhistične) odbore, z eno besedo vse one združbe, ki spoznavajo zlobnost cerkva in branijo načelo o svobodi vesti« ...

Med »Svobodno Mislijo« in framasonstvom je torej vsekako pravo notranje sorodstvo. Na zunaj sta organizaciji ločeni, a isti duh oživlja obe. Najbrže se ne bomo zmotili, če pravimo, da hoče v Avstriji »Svobodna Misel« s svojimi odseki nadomestiti framasonska društva, za katera radi njih formalizma ni pravih simpatij.[3]

Oglejmo si sedaj nekoliko bližje »S. M.« in nje nakane! »Mednarodna Zveza Svobodne Misli« (Z. S. M.) se je osnovala l. 1880. Nje sedež je Bruselj. Zveza druži organizacije »S. M.« raznih dežela in narodov. Med nje ustanovitelji so bili možje, ki se jim ne more odrekati slovesa na tem ali onem polju človeškega delovanja, različnih strok, različnih nazorov, edini le v odporu proti krščanstvu; tako n. pr. Herbert Spencer, Moleschott, W. Liebknecht, Giovanni Bovio i. dr. Doslej je imela štirinajst svetovnih kongresov: London 1882, Amsterdam 1883, Antwerpen 1885, London 1887, Pariz 1889, Madrid 1892, Bruselj 1895, Pariz 1900, Genf 1902, Rim 1904, Pariz 1905, Buenos-Ayres 1906, Praga 1907.

---

[1] Primeri praško »Bonifatius-Korrespondenz«, II. l. (1908), zv. 5. Ta list sploh kaj pazno zasleduje gibanje framasonstva in »Svobodne Misli«, zlasti v Avstriji.

[2] Bonifatius-Korrespondenz, II. (1908), zv. 15 in 16.

[3] Tudi so v Avstriji masonska društva prepovedana.

Pravila »Z. S. M.« so:

Čl. 1. — Svobodomiselci, zbrani na mednarodnem kongresu v Bruslju, so ustanovili 29. avgusta 1880 racionalistično svetovno zvezo.

Čl. 2. — Namen te zveze je: 1. olajšati propagando racionalističnih idej z enotnim ravnanjem vseh, ki sodijo, da treba oprostiti človeštvo verskih predsodkov in zagotoviti mu svobodo vesti; 2. zediniti svobodomiselce.

Čl. 3. — Zveza postavi osrednji svet. Sedež mu določijo poedini kongresi.

Čl. 4. — Osrednji svet ima nalogo, pospeševati propagando s tem, da osredotoči sredstva ter jih potem porazdeljuje med razna društva. Dolžan je tudi ustanoviti med svobodomiselci raznih dežela prijateljske odnošaje in vzajemnost.

Čl. 5. — Osrednji svet sestoji iz zbora delegatov posameznih narodov, ki odpošiljajo vsak po deset delegatov kot svoje zastopnike. Društva, ali če jih ni, svobodomiselci vsakega naroda, določijo delegate po skupnem dogovoru. Ta volitev naj se izvrši pred 1. januarjem po vsakem kongresu. Osrednji svet ima pravico pozvati v zbor, seveda le s posvetovalnim glasom, može vseh narodov, ki so si pridobili za »S. M.« posebnih zaslug.

Čl. 6. — Osrednji svet organizira kongrese in izvaja njih sklepe. Poročati mora o napredku in gmotnem stanju zveze.

Čl. 7. — Vsako društvo ima popolno avtonomijo. Osrednji svet se ne sme mešati v zasebne zadeve pridruženih društev. Vsaka narodna zveza in vsako pridruženo društvo, ki še ne pripada taki organizaciji, a ima vsaj 100 članov, dopisuje osrednjemu svetu po članu, ki ga svobodno imenuje in vedno tudi lehko odstavi.

Čl. 8. — Da se pokrijejo upravni stroški osrednjega sveta, plačuje vsak član pridruženih društev letni davek 10 cts. Prebitek se porabi za propagando ali za podporo tistim svobodomiselcem, ki so morda žrtev svojega filozofičnega prepričanja. Tista društva, ki ne plačujejo tega zveznega davka, se ne morejo udeleževati razprav na kongresih.

Čl. 9. — Vsi člani mednarodne zveze se moralično zavežejo, da se bodo vzajemno podpirali in branili.

Čl. 10. — Odborništvo osrednjega sveta traja od enega kongresa do drugega.

Čl. 11. — Osrednji svet porazdeli posle med posamezne odbornike.

Čl. 12. — Vsak mesec mora imeti vsaj po eno sejo. Dan in dnevni red sporoče posameznim društvom dopisujoči člani. Člani društev se lehko udeležujejo sej.

Čl. 13. — Vsako društvo je dolžno poročati vsako leto osrednjemu svetu o svojem delovanju. Poročilu naj priloži tudi po en izvod svojih publikacij.

Čl. 14. — Zveza bo imela vsaj vsako drugo leto kongres. Društva tiste dežele, kjer se bo vršil kongres, osnujejo komité (odbor), ki sprejme delegate. Potem pa prevzame vse posle drugi komité, ki ga imenuje kongres.

Čl. 15. — Člani osrednjega sveta imajo na kongresu le tedaj sklepajoč glas, če jih je kaka skupina delegirala; sicer imajo le posvetovalen glas.

Čl. 16. — Vsak kongres določi čas in kraj prihodnjega kongresa. Določi tudi vprašanja, ki naj se denejo na dnevni red. V tem času do kongresa ima tudi vsako društvo pravico sporočiti osrednjemu svetu vprašanja, ki jih mora dostaviti dnevnemu redu; mora jih pa sporočiti vsaj tri mesece prej, razen v nujnih slučajih, v čemer pa razsoja kongres.

Čl. 17. — Ta pravila mora izpremeniti le kak kongres s sklepom večine.

Dodatek. — Določevati red na kongresih in način, kako se glasuje, je notranja (interna) stvar.

Revizija teh pravil se je izvršila na kongresu v Londonu 12. septembra 1887 in v Genfu 20. septembra 1902. — Osrednji tajnik: Leo Furnémont. Bruselj.[1]

Od 25. decembra 1907 izhaja osrednje glasilo Z. S. M. »Courrier Européen« po dvakrat na mesec. Posamezni narodni odseki pa imajo svoja narodna glasila. Tako imajo Nemci celo vrsto listov z naslovom »Freidenker«, Čehi list »Volná Myšlenka« (svobodna misel), Slovenci od l. 1907. »Svobodno Misel«.

---

[1] Ta pravila so povzeta iz omenjenega koledarja: Almanach-Annuarie de la Libre Pensée Internationale, 1908, pg. 8—10. (Bonifatius - Korrespondenz, II. [1908], zv. 19, str. 282.)

Splošna pravila posamezni odseki bolj natanko določujejo, kakor pač kažejo razmere. V nekaterih deželah delujejo še bolj s frazami, drugod odkrito izražajo svoje namene. Poučna so v tem oziru pravila rimskega odseka. Glase se:

Član 1. — Društvo ima namen, da ljudsko vest osvobodi vseh predsodkov s tem, da bo preganjalo versko misel, naj se pojavi kakorkoli, in se bo posluževalo vseh sredstev, ki jih spozna za umestna in uspešna, da se zagotovi zmaga razumu.

Član 2. — Ne priznava drugih resnic, kakor le tiste, ki so dokazane po vedi in razumu, ne pripoznava drugega nravnega zakona, kakor tistega, ki je postavljen v vesti.

Član 3. — Kdor hoče biti sprejet v društvo, poda svojo prošnjo na posebni tiskovini. Ta prošnja mora obsegati izjavo, da hoče prosilec živeti in umreti v kultu Svobodne Misli, in mora biti potrjena od dveh društvenih članov kot porokov.

Član 4. — Kdor je sprejet v društvo, poda izjavo, v kateri hkrati pooblasti kakega društvenega člana, da bo navzoč ob poslednjih trenutkih njegovega življenja, in zlasti še tedaj, ko bo že izgubil zavest — in da ta zabrani s pomočjo drugih tovarišev in z vsako silo tudi proti članom lastne rodbine, da bi bila ta njegova volja izpremenjena. To izjavo poda društvenemu odboru, ki sprejem potrdi. Tajnik je odgovoren za izjavo, ki jo je sprejel. Hrani se v društvenem arhivu.

Član 6. — Kot društveniki morejo biti sprejeti vsi, ki služijo Svobodni misli in propagandi razuma.

Član 8. — Društveniki se zavezujejo, da bodo živeli in umrli izvun vsake cerkve ali dogmatične vere in da se bodo po tem ravnali pri vseh uradnih dejanjih, ki se tičejo rojstva, življenja ali smrti svojih otrok.

Član 9. — Društveniki se zavežejo ne le javno zastopati teh načel, ampak jih tudi širiti po rodbinah in v družbi in se potegovati za to, da bodo sprejeta tudi v postavodajalnih zastopih.

Član 11. — Društvo se zavezuje, da bo navzoče pri članih ves čas bolezni in bo skrbelo za to, da se izvrši izjava, podana za slučaj smrti.

Član 18. — Društvo skrbi, da se na javnem pokopališču postavi sežigalnica za mrliče.

Pri volitvah so dolžni društveniki voliti kandidate najskrajnejših struj.[1]

---

[1] Objavil »Slovenec« 7. septembra 1907, št. 206.

Slovenska »Svobodna Misel« je v prvi številki (januarja 1907) objavila sledeči program:

Naš program.

Ideal Svobodne Misli, mednarodne zveze za obrambo pravice za svobodno izražanje vsake človeške misli na verskem, političnem in socialnem polju, je približno tako-le stanje družbe:

I. Znanost, kot stremljenje po absolutni resnici, naj uravnava in urejuje razmerje posameznika napram družbi in celemu vsemirju; naj vodi človeštvo k delu, vzorom, radostnemu življenju.

II. Njena nravstvena posledica bo pa morala, soglašajoča z znanstvenim spoznanjem in družabno vestjo, izvajana s človekoljubjem in človeško solidarnostjo z vsakim naših bližnjih ter učeča razumno omejitev osebne svobode v prospeh celote.

III. Ta etika se sociologiški izrazi v družbi, ki jo bo upravljala volja ljudi brez nasilja predpravic staležev ali razredov, in sicer, v svrho gibkejše in pravilnejše družabne organizacije, v kolikor mogoče malih in federativnih oblikah.

Sredstev in metode za dosego tega vzora Svobodna Misel ne predpisuje, ker ne mara biti dogmatična; skrbeti hoče za sintezo stremljenj, vodečih do tega smotra, toda prepuščaje vsakemu somišljeniku, da bi deloval zanj po svoji zmožnosti in vesti; stoji izvun strank in zahteva od njih samo svobodo mnenja, ker je prepričana, da je samo s svobodnim razmišljanjem mogoče najti faktorje in zaključke, na katerih bo mogoče snovati boljšo prihodnjost človeštva.

Kot načrt za delo si določa Svobodna Misel to-le:

I. Vsakršno podporo vsakemu stremljenju, ki ima za namen zavednost, plemenitost in blagor človeštva, kakor v etičnem, tako tudi v družabnem oziru; kolikor mogoče širiti vse misli, katerih smoter je nravna, razumska in telesna povzdiga človeka.

II. Boj proti klerikalizmu, t. j. proti kakršnemukoli nasilstvu proti mislim ali njih nositeljem v prospeh kakršnekoli dogme kot zapreke razvitka in vsledtega zadrževanja človeštva na poti k popolnosti; ta boj naj se vrši z navajanjem misli na samostojno razmišljanje kot najboljše sredstvo proti vplivu in moči dogem, ali pa s potrebno obrambo.

III. Odstranjevanje nasilništva sploh, naj si že bo na polju dela ali osebne svobode; razume se samoposebi, da obsoja Svobodna Misel kapitalistiške ali militaristiške se polastitve posameznika, ker smatra to za evolučno stopinjo doslej barbarskega človeštva, ki bo premagana in nadomeščena s popolnejšo. Svobodna Misel ne postavlja nikakih načrtov v tej spremembi, prepuščaje prihodnjim dobam njih uresničenje in izpeljavo, pač pa podaja vsem roko v pomoč, ki delujejo za ta smoter.

Vsled tega vzora in dela, opirajočih se s svojimi temelji na neuničljivo hrepenjenje človekovo po sreči, je Svobodna Misel opravičena, da obstoji, ker je vsled obojega logična in nepremagljiva potreba dosedanjega mišljenskega razvitka človeštva.

V Slovanski Pragi, dne 1. prosinca 1907.

Uredništvo Svobodne Misli.

Program slovenske Svobodne Misli je potemtakem precej frazast, vendar količkaj izkušenega poznavalca modernih fraz ne more premotiti. Tudi v tem programu tiči gol naturalizem in se napoveduje sovražen boj krščanstvu. To je začela »Svobodna Misel« takoj tudi izvrševati. Že prvi letnik je ves napolnjen s psovkami, karikaturami in klevetami zoper »klerikalizem«, katoliško Cerkev, papeštvo, zoper vero, zakramente, čudeže ... Še bolj odkrit boj zoper vsako pozitivno religijo je začela »S. M.« po praškem kongresu, ki se je vršil 8.—12. septembra 1907. V št. 8. in 9. je povzela razprave s kongresa. V članku »V znamenju praškega kongresa« piše: »Pričel se je kulturni boj tudi v Avstriji. Svobodomiselci ga sprejemajo z navdušenjem... Prva faza tega boja je naperjena proti hierarhiji in naj bo to hierarhija katerekoli konfesije, ker vse so zavore kulturnega razvoja ter zatiralke napredka in ljudskega blagostanja... Prvi kongres »S. M.« so posetili tudi slovenski delegatje kot člani tistega naroda, ki takorekoč že s početka svojega bivanja na današnjem ozemlju vzdihuje pod rimskim jerobstvom. In v znamenju praškega kongresa se bo začel tudi na Slovenskem sistematičen, odkrit boj proti cerkvi in dogmi... Skupaj vse, kar čuti in misli v resnici napredno ter svobodomiselno, skupaj. Združimo se tesno! Na boj v znamenju praškega kongresa z geslom: Proč od Rima — vun iz cerkve!«

Potem objavlja posamezne govore. Dr. Krejči je ponavljal tiste stare fraze, ki jih tako ljubijo framasoni, češ, da je temelj »S. M.« »čisto etične vrednosti in nje ideja najvišji nravstveni princip.« »Naša zvezda voditeljica je ideal humanitete, enakosti in bratstva vseh ljudi... »S. M.« ima nravstveno sankcijo.

Zato ne prihajajte nad nas s sofizmom, da razdiramo vero in razdirajoč vero, da razdiramo nravnost!... Taktika S. M. obstoji v propagiranju humanitetnih idej...« Jasneje je govoril dr. Bartošek: »Glavna naloga S. M. je praktična laicizacija družbe... Ni se nam treba bojevati z vso silo proti zastarelim nazorom, cerkvenim pojmom in dogmatom... te zmote so odstranjevali naši predniki, mučeniki nove dobe, moderna veda pa mirno uničuje eno zmoto za drugo; eksistirajo edino še v zanemarjenih vrstah družbe. Važnejše delo nas čaka pri laicizaciji našega življenja, da bi ljudstvo opustivši srednjeveške nazore opustilo tudi navade, izvirajoče iz teh nazorov: Ljudje nosijo svoje otroke h krstu, dajo se cerkveno pokopavati, plačujejo maše, proslavljajo znamenitejše življenjske dogodke po cerkvenem obredu... Dalje, da se izločijo iz naših zakonov srednjeveški preživitki. Zlasti so tri legislativna vprašanja, za katerih razrešitev stremimo v sedanji dobi: svobodna šola, civilni zakon in ločitev cerkve od države... Zlasti otrok cerkvam ne smemo pustiti, kajti otroci so — naša bodočnost. Zato naš boj za svobodno šolo. Ne smemo pripustiti, da bi se otroci silili k verovanju raznih babilonskih pravljic... o izmišljenem posmrtnem svetu...«

A na praškem kongresu so sestavili svobodomiselci tudi bojni načrt. Ker se njegov vpliv kaže tudi v slovenski »Svobodni Misli«, denimo semkaj še ta načrt.

Točke bojnega načrta sta sestavila glavni tajnik Z. S. M. Léon Furnémont in pravni zastopnik češke in slovenske S. M. dr. Bartošek.

Načrt je ta:

1. Svobodomisleci se obvežejo, da se bodo borili proti vsaki veri. — 2. Preprečijo naj vojske in naj delajo za odpravo armad. — 3. Odpravijo naj se po državi plačani misijonarji. — 4. Država imej monopol šol, iz katerih se mora izločiti vera. — 5. Prepovejo naj se cerkveni izprevodi; glede na higijeno naj se uvede stroga revizija po samostanih in po božjih potih. — 6. Odpravi naj se verska prisega pri sodiščih. — 7. Odpravijo naj se samostani sploh. — 8. Odpravijo naj se vse olajšave za duhovščino glede na vojaško službeno dolžnost. — 9. Neomejena enakopravnost ženske z moškim in enakopravnost vseh otrok (tudi nezakonskih). — 10. Po dobrodelnih zavodih naj se nastavijo izključno laiki. — 11. Uvede naj

se sežiganje mrličev in civilne matrike. — 12. Podpirajo naj se duhovniki, ki odpadejo od cerkve. — 13. Odpravijo naj se vsi odloki in paragrafi, ki onemogočujejo javno delovanje brezvercev. — 14. Ustanovi naj se svetovno glasilo »Svobodne Misli« v Rimu. — 15. Svobodomisleci, ki pripadajo postavodajalnim zastopom, naj izkušajo, da uveljavijo sklepe shoda. — 16. Pri volitvah v postavodajalne zastope se morajo podpirati edinole svobodomisleci. — 17. Posebna skrb se mora obračati na dijake in na mladoletne delavce. — 18. Načela »Svobodne Misli« se morajo širiti ob vsaki priliki osobito po časopisju. — 19. Kolegiji zaupnikov in potovalne komisije imajo dolžnost, da nadzorujejo javne verske manifestacije in delovanje duhovnikov.

Izza praškega kongresa je S. M. čisto odkrito brezverska in naravnost ateistična. Le nekaj zgledov in dokazil! V št. 1. (1908) piše: »Pride vprašanje: katera vera je prava? Odgovor: Nobena cerkvena vera ni prava. Prava je samo svobodna vera...« V št. 4.: »Mi poznamo izvir mita o smrti in vstajenju boga... Vera v čudeže je nezmisel... To je najprej treba razjasniti otroku. Potem ko čuje v šoli zgodbe o stvarjenju, o raju itd., mu bo treba povedati, da so to same pravljice. Tako bo otroku verska ura prijetno razvedrilo... Kakšno pa je razmerje lajičnega svetovnega naziranja k verstvom? Nikako. Posameznih verstev veda ne more pripoznati, takoimenovano zenačenje med verstvom in vedo je nemogoče... Samo sebi namen, t. j. središče našega mišljenja ni bog, ampak človek, svoja dejanja ne ravnamo z ozirom na boga, ampak z ozirom na človeka in družbo. Naš nazor je antropocentričen, t. j. njega središče in težišče je človek. Moderni človek ve, da je človek ustvaril boga, namreč onega, ki ga ima cerkev, cerkev uči, da je bog ustvaril človeka. Človek naše dobe je višji nego cerkveni bog. Iz istega nazora sledi to, da moderni človek ne moli, ker molitev človeku nič ne koristi in bogu tudi ne. Namesto molitve je stopilo delo... Moderni človek veruje v svojo silo in ne v višjo pomoč. Božja volja za nas ne eksistira, eksistira samo še naša volja. Moderni človek ne čaka, da mu vlada božja volja, ampak vladati hoče sam...«

Gol naturalizem in frivolen ateizem!

Dalje!

Credo, vero »Svobodne Misli« je izpovedal v letošnji 3. št. tudi pesnik A. Aškerc. Pesem slôve:

Ahasver oznanja novo vero.

Jaz Ahasver, popotnik večni,
jaz stari modrijan nesrečni,
ki premišljujem svet
že tisoč let,
ki gledam bliskoviti čas
s preroškimi očmi
in vidim vse, karkoli se godi;
heretik trdovratni jaz
oznanjam vam izmučenim ljudem,
blodečim v mraku po planetu tem,
nov nauk danes, novo vero.
Poslušajte me, kakšno in katero!

Verujte samo v svojega bogá,
ki ne kraljuje vrh nebá!
Ta bog se ni rodil iz fantazij
preteklih dnij.
Ta bog edino pravi,
resnični, zdravi,
neumrjoči
in vsemogoči —
to vaš je duh in vaš razum
in vaša moč in vaš pogum
in vaša vest
in vaša pest
in vaša dlan,
ki delate ž njo dan na dan —
to bog je vaš! Le vanj verujte,
pred drugim pa ne poklekujte!
V vas samih le živi vaš bog!
Ni drugega nikjer okrog!
Verujte v svojega bogá,
verujte v svojega duhá!
Le v prsih vaših bog živi
in v duši vaši plameni.
O, ljubite mi zemljo, to edino,
resnično svojo domovino!
Iz zemlje-matere se plodovite
vi porodite.
Na njej prebivate,
po njej prelivate
svoj vroči znoj
in tu uživate
življenja delež svoj . . .
Na zemlji se končava,
v gomili se nehava

vaš trudoviti pot —
drugje nikod!
Kdor z »onim« svetom vas tolaži,
vam kaže raj vaš v lepi laži!
Kdor z »onim« svetom straši vas
in plaši vas,
on vas slepari.
O, ne zaupajte prevari!
Kdo videl kdaj je »oni« svet?
Pa vendar vam že tisoč let
o njem pripovedujejo
in pridigujejo . . .
Ne, ne! Posmrtni mistični nagradi,
ki vam obetajo jo po navadi,
vi ne verujte
in po fantomih rok ne iztegujte!
Posmrtne kazni,
ki ž njo grozijo vam preroki razni,
ne bojte se poslej!
Ne, ne! Na zemlji tej
se mora poravnati
veliki obračun! In tukaj greh
se mora kaznovati!
Že v svojega življenja dneh
zahtevajte plačilo
in povračilo
za trud pošteni svoj
in za preliti znoj!

Tako borite se,
tako potite se
nesoči s sabo svojega bogá
na dnu srcá —
in vi ustvarite si raj sami!
To novo svojo vero vas uči
vaš stari modrijan nesrečni,
vaš Ahasver, popotnik večni.

Tudi tu gol naturalizem!

Višek sovraštva proti Cerkvi in krščanstvu pa je dosegla slovenska Svobodna Misel na prvem zaupnem sestanku v Ljubljani 7. septembra t. l. Ta shod je pozdravil tudi osrednji svet Z. S. M.

Na tem sestanku se je oznanjalo, da so »verstva le sad človeške domišljije«... Oznanjal se je boj proti Cerkvi. »Pri nas je svobodnomiselno gibanje« — tako je klical urednik »S. M.« Lotrič — »v prvi vrsti in skoro izključno naperjeno proti klerikalizmu. Klerikalizem počiva na veri v gotove nauke, katere se mora verovati.

Katolicizem, organizirana konfesija katoliške cerkve, je dandanes v praksi klerikalizem. Če mi pravimo torej, da naš boj velja klerikalizmu, smo s tem tudi že izrekli, da smo nasprotniki katolicizma, nasprotniki katoliške cerkve. Mi smo zavrgli vero svojih očetov... Cerkev je navadno ljudsko delo; vemo, iz katerih elementov se je razvilo krščanstvo... Klerikalizem, to je tisti bramor, ki izpodjeda zdrave korenike našega plemena. Zato pa moramo naš narod osvoboditi od rimskega boga... Vsak pošten Slovenec mora preklinjati, ko zasliši ime Vatikan... Priporočati je vsakemu pristašu S. M., da bi svoj duševni razkol s cerkvijo dopolnil tudi s formalnim. Kdor pa tega radi svoje eksistence ne more storiti, naj se postavi proti cerkvi na stališče pasivne resistence. (Tudi urednik »S. M.« uživa štipendijo katoliškega župnika že nekaj let in jo bo še par let. — Tako pravi Lotrič sam v 3. zv. »S. M.«)... V politiki so zaenkrat glavne zahteve svobodomiselcev v Avstriji: ločitev cerkve od države, svobodna šola in razporoka... Vsak svobodomislec naj misli, da je vsaj druga, če že ne prva njegova življenjska naloga, boj proti klerikalizmu, katolicizmu, cerkvi.«

Glasilo »S. M.« v poročilu o tem sestanku dostavlja: »Svobodomiselci priznavajo odkrito, jasno in odločno to, da ne verujejo v katoliško malikovanje, da so odločni protiklerikalci in protikatoličani.« Potem pa objavlja poziv: »Ona društva, čitalnice in organizacije, ki niso samo napredne, ampak tudi protiklerikalne, protikatoliške, protirimske ter nočejo veljati le po imenu kot svobodomiselne, ampak dejansko delovati proti katolicizmu, naj se priglase našemu uredništvu, da bo mogoče osnovati zvezo svobodomiselnih slovenskih društev, katera bi lehko započela uspešno delo proti cerkvi in njenim organom. Slovenija mora dobiti protirimsko lice. Proč s krinkami bojazljivosti, hinavstva in bogomoljstva! Začnimo odkrit boj proti krščanstvu, da zmaga Svobodna Misel!« Dalje poroča uredništvo »S. M.«, da se dobivajo pri njem »odznaki svobodomiselcev«, ki naj jih osvobodomiselci naročajo in nosijo kot »vidno znamenje protikatoličanstva«.

Mislimo, da ne more biti več dvoma o namenih in nakanah »Svobodne Misli«.[1] Vprašanje bi bilo le še to, kakšen odmev dobiva »S M.« v ljudstvu.

---

[1] Poleg boja proti pozitivni religiji ima pa S. M. tudi politične namene. Na rimskem kongresu je vzbujalo pozornost veliko število republikancev,

Glede osrednje organizacije pravi Léon Furnémont v »Almanahu«: »Racionalistične ideje mogočno napredujejo. Dogmatične in metafizične ideje se vedno bolj izločujejo iz političnega in socialnega življenja.« Za kongres v Rimu se je oglasilo, kakor je poročala »La Civiltà Cattolica«, okrog 3000 članov: polovica Italijanov, kakih 1000 Francozov, 300 Špancev, in kakih 200 drugih narodnosti. Za praški kongres nimamo natančnih podatkov. »S. M.« pravi, da »so si podali v Pragi roke tajniki mnogoštevilnih narodnih sekcij«, zastopan da je bil stari in novi svet po delegatih skoro vseh kulturnih narodov. »Mnogoštevilne delegate so poslale vse češke učiteljske organizacije; nadalje delavske, sokolske, profesorske; znanstvena in strokovna društva; napredni občinski sveti.« Češka »Svobodna Misel« ima, kakor je poročal »Slovenec« (30. novembra 1907, št. 251) 852 članov, med njimi 312 tajnih. Zaupnike ima v 43 mestih. Osnovala se je tudi že dijaška sekcija. Poleg tega se je s pomočjo S. M. ustanovilo društvo »Jednota Komenského«, ki ima namen laicizirati šolo.

Kaj pa slovenska »S. M.«? »Ni še 10 mesecev,« je pisalo glasilo »S. M.« v oktobrovi številki l. 1907., »ko se je sešla šestorica v Pragi bivajočih Slovencev v prostorih češke sekcije S. M., da bi se posvetovala glede propagiranja svobodomiselnih idej po slovenski domovini in kot sad tega posvetovanja je kmalu na to zagledala beli dan prva številka ‚Svobodne Misli' kot glasilo slovenske sekcije Svobodne Misli«. Na praškem kongresu, pravi »S. M.«, da so bili Slovenci »glede na razmere že častno in številno zastopani.« Anton Aškerc je bil izvoljen v častno predsedništvo. Priznanje izreka »S. M.« pred vsem »radikalno naprednemu ter naprednemu slovenskemu visokošolskemu dijaštvu,« češ, da je pokazalo odkrito in neustrašeno, da je v taboru Svobodne Misli. Častno, pravi, da so bile zastopane tudi slovenske socialnodemokratične delavske organizacije. Dalje je bilo zastopano tudi »Splošno izobraževalno žensko društvo«. Poleg tega je bilo še nekaj »posameznih

---

na praškem kongresu španski anarhisti. Osrednje glasilo »Courrier Européen« (25. decembra 1907) pravi, da podpira S. M. vse demokratične težnje, naj se skušajo uveljaviti na ustavnih tleh ali pa s pomočjo krvave revolucije; tako da podpira že leta ruske revolucionarje... V »Almanahu« pa pravi Raphael Rens, tajnik stalne pisarne Z. S. M. (ki je pozdravil tudi sestanek »ilirskih svobodomiselcev« v Ljubljani), da ima Z. S. M. tudi nalogo »uničiti državo Habsburžanov.« (Primeri: Bonifatius-Korrespondenz, II. [1908], zv. 6. in zv. 15, 16, str. 92, 233.)

neustrašenih značajev, ki so se shoda udeležili osebno ali ga pa pozdravili.« Na zaupnem shodu v Ljubljani je bilo, kakor je poročala »S. M.« (1908, št. 9 in 10), nad 100 udeležencev iz vseh slovenskih dežel. Sklicatelji so bili ob tolikem številu »presenečeni«. Pozivu na shod se je odzvalo slovensko ženstvo po svojem ženskem izobraževalnem društvu (zastopnica Franja dr. Tavčarjeva), narodno-radikalno in napredno svobodomiselno dijaštvo, nabrežinska čitalnica in nekaj »uglednih obmejnih slovenskih narodnih delavcev, učiteljev, učiteljic, trgovcev itd.« V predsedstvu so bili menda sami dijaki, med njimi Lotrič, Zalar, Berce. Značilna je izpoved urednika Lotriča na tem sestanku: »Izmed izobraženih stanov se je odzval našemu gibanju še najbolj učiteljski stan. Začelo pa je to akcijo pri nas dijaštvo. Svoj delokrog bomo razširili tudi na srednješolce. Imamo tudi med kmetsko maso precej pristašev, toda so redki... Opirala se bo S. M. pri nas na dijaštvo, delavce, učitelje; šele potem pride v poštev ostala inteligenca«... Sredstva: »največ pripomore tisk...; podpirati moramo ustanavljanje ljudskih knjižnic; prirejati protiklerikalna predavanja; svobodomiselci naj se udeležujejo povsod društvenega življenja; ako se že ne da v nekaterih društvih direktno delati za S. M., se pa da gotovo indirektno. Tako bomo sejali seme protiklerikalizma; ako bomo delovali vztrajno in z ljubeznijo, bodimo prepričani, da bo to seme obrodilo stoteren, da, tisočeren sad.« — —

Če vse povzamemo, vidimo troje:

1. Slovenska Svobodna Misel je sekcija mednarodne organizacije, ki ima isti namen kakor framasonstvo, namreč uničiti Cerkev, zatre krščanstvo, izrvati iz duš celo vero v Boga, osnovati vse zasebno in javno življenje na načela golega naturalizma (»laicizirati družbo«).

2. Število slovenskih svobodomiselcev doslej še ni znatno. Pripadniki Svobodne Misli se zbirajo zlasti izmed narodno-radikalnih in liberalnih dijakov, učiteljev, socialnodemokratičnih delavcev in iz liberalnega slovenskega ženstva. Razširiti pa hoče Svobodna Misel svoj delokrog tudi med kmetiško ljudstvo, zlasti pa med srednješolce.

3. Za najboljše sredstvo propagande smatra Svobodna Misel organizacijo, tisk, knjižnice, predavanja. Na Češkem širi Svobodna Misel svoje ideje zlasti po sokolski organizaciji.

To je torej »Svobodna Misel«, organizacija, ki hoče v našem narodu zatreti misel krščansko, božjo resnico, in dati narodu namesto nje par prirodoslovnih resnic, pomešanih z najrazličnejšimi nasprotujočimi si hipotezami. Zakaj, če si ogledamo svobodomiselce, vidimo, da jih druži samo negacija, bogomrznost, neka teofobija, sicer pa da imajo komaj kaj skupnega: ti so materialisti, oni psihični monisti, vsi morda le še evolucionisti. A katera zabloda more biti večja kakor je evolucionizem brez Boga? Kako naj se kal razvija brez toplih žarkov, kako vesoljstvo brez božjega Solnca?

Svobodomiselcev pri nas še ni veliko in zaupamo resnobni miselnosti našega naroda, da se ne bo dal zbegati od šarlatanov, ki ponujajo fraze za resnico. Skrb nas je le mladine, ki tako ljubi svobodo in bi utegnila misliti, da ji nudijo svobodo, ko jo le hočejo vpreči pod sužni jarem zmote in sovraštva. Zato pozdravljamo mladinsko organizacijo, ki je jasno spoznala svoje resnične ideale: krepost, neomadežano poštenje, ljubezen do katoliške Cerkve. Taka mladina ne bo zaprla duha in srca resnici in ne bo šla za maliki novodobnega poganstva, ki so: uživanje, prevzetje duha in sebemoljstvo!

Nekaj kulturne zgodovine l. 1907/1908.

Franc Terseglav.

(Konec.)

Kar se Nemčije tiče, samo tole: Leto 1907. je tu bilo izpolnjeno v notranjecerkvenem življenju s takozvanim sporom zaradi Schella. Schell je bil profesor apologetike na vseučilišču v Würzburgu, in sicer naslednik velikega Hettingerja. Nakratko se je ta stvar vršila takole: Schell je umrl 31. maja 1906. Njegov kolega, cerkveni zgodovinar Merkle je v nekem govoru rajnemu v čast primerjal Schella z apostolom narodov, Pavlom. Pri tem opomnimo: Takih govorov, kjer na govornike in poslušavce vpliva toliko osebnih momentov, toliko, dejal bi gorkih čuvstev, ne smemo devati na tehtnico, kakor pravijo. Seveda Merkle je ta govor dal natisniti in to je bilo neprevidno, če ne celo nepotrebno. Do sv. Pavla je dr. Schellu pač veliko manjkalo. Pavel je bil pravi demokrat, Schell aristokrat, ne oster in obenem praktičen mislec kot apostol narodov, temuč velikobolj pesnik, fantast in zelo neempiričen. Veliko je vedel n. pr. o verskih sestavih starih kulturnih in poganskih narodov, pa je ta dejstva čisto po svoje razlagal, svojim podmenam primerno, ne da bi se opiral na dokazana dejstva. Kdor se hoče poučiti, kaj so n. pr. stari Egipčani pojmovali pod Amon Rajem, Judje pod Jehovo, ta naj se ne gre k Schellu učit! ... Merklovi knjigi je sledil meseca julija oklic za Schellov spomenik, ki sta ga podpisala tudi dva ugledna nemška škofa. Tudi tu so Schella slavili za enega največjih bogoslovcev nove dobe. Pri vsem tem ne smemo enega pozabiti, to je nacionalnega momenta, ki večkrat verskega prevlada. Schell pa je bil German skozinskozi. V katoličanstvu se mu je zdelo, da prevladuje romanizem, rimstvo. Ta da obstoja v nekem teženju po zgolj vnanjih ceremonijah, sijaju in čutnosti, dočim so germanski narodi odnekdaj polagali večjo važnost na intenzivnost notranjeverskega čuta. To mu je seveda na eni strani pri Nemcih, pri katerih kakor sicer tudi drugod poudarjanje nacionalnih posebnosti raste z vedno izrazitejšim narodnim čuvstvovanjem od leta do leta bolj, pridobilo veliko simpatij, na drugi pa jako kvarno vplivalo na njegovo metodo pri dogmatiki, pa tudi na bistvene stvari, kar so sicer Schellovi častivci izkušali prikriti, pa se nikakor ne da utajiti. Ni čuda, da je dunajski profesor bogoslovja Commer o »Schellu in takozvanem naprednem katoličanstvu« (Dunaj 1907, 2. izdaja 1908) spisal celo debelo knjigo, ki so jo sicer zaradi njenega tupatam zelo ostrega tona in tega ali onega podtikovanja zlasti v Nemčiji hudo napadali, pa je vendar veliko dobrega storila, čeprav nekoliko bolj indirektno, menj po svoji vsebini kot po polemiki, za katero je dala povod. Pij X. je namreč v brevu od 14. junija Commerja pohvalil zlasti zaradi plemenite tendence njegove knjige. To je vzbudilo veliko razburjenja, nasprotniki so iz tega spora kovali bogat kapital, naposled pa je objava dveh Schellovih pisem v monakovski »Allg. Zeitung« in »Tägliche Rundschau«, slednje naslovljeno na eksjezuita Hoensbroecha, storilo vsej polemiki namah konec. Pismi sta pokazali Schellov značaj v ne preveč lepi luči, oziroma razkrili, kako je bil omahljiv in negotov v temeljnih zadevah svojega katoliškega veroizpovedanja. Zelo značilno za zavednost nemških katoličanov je, da so celo Schellovi pristaši po objavi teh dveh pisem moža zapustili. Odtedaj je konec tega spora. Nekatere sporne teološke točke, zlasti kar se tiče bistva smrtnega greha, večnih kazni itd., katere je Schell v svoji »Dogmatiki« takorekoč načel, obravnavajo nekateri teologi še zdaj, toda strogo stvarno in teoretiško. Schellovo stališče brani vseučiliški profesor Kiefl, dočim T. Pesch in P. Stufler zagovarjata tradicionalno. Ta zadeva pa ni nobenega načelnega pomena, temveč je teološki študij v nekaterih posameznih problemih le poglobila.

S tem končamo s tem gibanjem in se bomo omejili glede na druge faze cerkvenopolitiškega in notranjecerkvenega razvoja po ostalih državah le na bistvene točke. Lani se je vršil 54. nemški katoliški shod v Würzburgu, letos pa se pravkar vrši v Düsseldorfu.[1] Würzburški shod se je zlasti pečal s praktiškim organizatoričnim delom na gospodarskem in ljudskoizobraževalnem polju, zlasti veliko se je ugibalo o vprašanju dijaštva in naraščaja sploh. Dr. Hans Rost je letos v zelo uvaževani brošuri šel na dno problemu, ki so ga v Würzburgu izkušali vsestransko osvetliti. Katoličani v Nemčiji so sicer mnogoštevilni, tudi politiško prav vzorno organizirani, niso pa gospodarsko še dovolj okrepljeni in nimajo zadostnega zmisla za praktiške poklice, da bi mogli s protestanti na vseh poljih konkurirati. Rost navaja tudi nekaj zanimivih številk. — Zelo zanimiv in poučen je bil občni zbor znanstvene Göressove družbe 24.—26. septembra v Paderbornu. Bilo je navzočih 500—600 oseb, med njimi 90 vseučiliških in semeniških profesorjev. Kar se je pri tej priliki v posameznih sekcijah predavalo, je znanstveno delo prve vrste, največ je zgodovinskega. Sekcija za pravne in socialne vede, ki je zadnja leta spala, se je poživila. V literarnem oziru je znamenit Herderjev konverzacijski leksikon, delo šestih let. Največ vneme kažejo nemški katoličani za karitativno-socialno delo, kar je zopet pokazal takozvani »Charitas-kursus« od 21. do 26. oktobra l. l. v Strassburgu. Najbolj pereče vprašanje je tu bila nadomestna vzgoja sirot in skrb za delavke.[2] S tem je združena skrb za takozvano diasporo, to je za katoličane, njih cerkvene in tudi ostale kulturne potrebe v protestantovskih krajih. Kar se v tem oziru stori, je zato velike važnosti, ker ohranja v katoličanih konfesionalno zavest, kar je gotovo velikega kulturnega pomena, saj preprečuje prodiranje pruskega protestantovstva, ki je skrajno nestrpno in dejal bi bizantinsko: nazunaj oficielnoversko, strogo uniformirano, s centralistiško tendenco, katere predstavnik je konservativni junker, ki je še zdaj v državnem upravnem življenju najmočnejši element, naznotraj pa poliberaljeno in v večjih industrijskih centrih tudi že popolnoma razkristjanjeno. V namene katoliške diasporê je takozvani »Bonifatius-Sammelverein« izdal lani približno 4½ milijona mark.

---

[1] Düsseldorfski katoliški shod je seveda zdaj že precej za nami; ta razprava pa je bila sestavljena že prej. (Op. pis.)

[2] Nekaj podobnega je bil naš tečaj za izurbo bolniških postrežnic za deželo v Ljubljani, ki je bil prvi te vrste v Avstriji. (Op. pis.)

Kar se Francoske tiče, je zadnja faza ondotnega cerkvenopolitiškega položaja ta: Bati se je resno za duhovniški naraščaj in drugič za vzdrževanje bogoslužja sploh, dve vprašanji torej, ki sta za cerkev usodnega pomena. Stvar je tale: duhovniški naraščaj se tam izključno rekrutira iz takozvanih deških semenišč, podobno kakor v Italiji. Leta 1906./07. je bilo poprečno v vsaki škofiji v deških semeniščih 350 gojencev, l. 1907./08. pa je to število padlo že na 135. Tudi ni čudno, ker država glasom ločitvenega zakona za vzdrževanje cerkvenih zavodov, naprav in služabnikov ne skrbi več, katoličani pa niso tako požrtvovavni, da bi sami kaj prida prispevali. Tu se vidi nekaj, kar zasluži, da se krepko poudari. Ako bi se bili katoličani na Francoskem vzgojili v šoli organizacije, bi bilo sicer tudi prišlo do ločitve in najbrž tudi do takega ali vsaj podobnega ločitvenega zakona, kakoršen je sedanji, ne bilo bi pa prišlo do takih posledic, kot se sedaj kažejo. Sicer pa francoski katoličani ne kažejo niti tistega odpora, ki bi se tudi v neorganizirancih ob tolikem zatiranju in ponižanju lahko javil. Nasprotno — v srednjih in nižjih slojih raste mržnja do vsega, kar je katoliško, oziroma krščansko. Predzadnji udarec je bil zakon, 25. oktobra l. l. zbornici predložen in, če se ne motimo, letos spomladi sprejet, glasom katerega si država prilasti premoženje pobožnih ustanov, zadnji udarec pa bo, dolgo pripravljen, padel letos ali drugo leto, ko se bodo zatrle še zadnje »svobodne šole«, ustanovljene po Jules Ferryjevem zakonu, kolikor jih še vzdržujejo posamezni privatniki, kongregacije in podobna društva. Katoličani pa še za bogoslužje ne spravijo skupaj, kaj še za izvenšolsko katehezo ali mladinsko izvenšolsko izobraževavno delo, ki je nujno potrebno, ako hočejo še kaj naraščaja rešiti. Takozvani »bogoslužni vinar« ni veliko izdal, celo bogata pariška nadškofija, na katero so računale revnejše dieceze po deželi, je že prvo leto izkazala deficit. Kako bodo tu našli primerne odpomoči, sam Bog vedi; od mladinskega gibanja, kakor se kaže v takozvanem »sillonu«, si ni veliko obetati, ker ti ljudje po načinu, ki ga tudi med italijanskimi katoličani opažamo, na svojih kongresih veliko teoretizirajo in sestavljajo nebroj »ordini del giorno«, praktiškega zmisla pa nimajo. Mimogrede omenjeno, so italijanski katoličani vendarle veliko na boljšem. Zadnji čas se snujejo po Francoskem »lige družinskih očetov«, ki izkušajo izpodnesti vpliv svobodomiselnemu učiteljstvu. O teh ligah kaj prorokovati je seveda še prezgodaj. Več upanja za prihodnjost dajo takozvani »socialni tedni« — kurzi, ki katoliško razumništvo vsaj kolikortoliko združujejo.

Vse drugačen je razvoj na Angleškem in v severnoameriških Zedinjenih državah, pa celo v Rusiji. Zelo važno je seveda misijonstvo katoliške cerkve, žal, da nam različna misijonska poročila, kakor jih izdajajo različna društva in zavodi, ne nujajo točnih informacij in vrhutega časi celo o splošni situaciji pouče napačno. Najboljši vir za to stroko je Herman Krosejeva »Katholische Missionsstatistik« (Freiburg 1908). Pa še nekaj je: misijonsko delo katoliške cerkve odpira pogled globoko in široko v nebroj drugih kulturnih problemov, ki so z njim v zvezi. Zato je to poglavje tudi jako zanimivo.

Misijonstvo je v najožjem stiku s kolonizacijo. Zanimivo bi bilo odkriti to zvezo, v čem obstoji, kako eno delo podpira drugo ali je drugo brez drugega mogoče ali ne itd., toda zato je potreben posebni študij. Naj glede na to omenimo le, da poizkušajo francoski svobodomisleci v najnovejšem času kolonizirati brez katoliškega, oziroma protestantovskega misijonstva. Ne gre tu seveda za kolonizacijo v teritorialnem oziru, ampak za trajno kolonizacijo, za pokulturjenje, poevropljenje bi dejali — podjarmljenih narodov, kar šele pravo kolonizacijo omogočuje. Pokristjanjenje se je dozdaj povsod in vedno izkazalo za početek pokulturjenja, kar ni težko pojmiti, če pomislimo, da je krščanska religija najpopolnejša v etiškem, nravnem oziru, kar tudi svobodomisleci ne tajijo in zato tako vneto skušajo ustvariti, osnovati etiko, ki bi mogla krščansko nadomestiti tudi med ljudstvom. Francoska svobodomiselna misijonska družba je tudi nekaka »etiška družba«, kakor se to zdaj imenuje: če bo imela kaj uspehov, je drugo vprašanje. Opasna pa je vsaj v tem oziru, ker snuje veliko šol v orientu, Palestini in Siriji, saj razpolaga z velikimi sredstvi. Predsednik tega društva je Brisson — mimogrede omenjeno. Njih taktika je sledeča: V šolah ali o verstvu sploh nič govoriti, gojiti nekak indiferentizem, vzgajati nevtralno, laiško, kakor pravijo, ali pa uvesti na njih takoimenovane civilne etike, učila za laiško moralo, ali pa končno, kjer bolj kaže, zasnovati pouk na konfesiji dotičnih učencev, ki so povečini mohamedanci. Toliko o tem. Pozabiti pa ne smemo na neizmerno korist, ki jo misijonstvo doprinaša vedi, zlasti etnografski, filološki, verskozgodovinski, naravoslovju, dušeslovju in še mnogim drugim. Bogoslovec, posebno apologet in cerkveni zgodovinar na razširjenju krščanstva merita njega življenjsko moč, skrivnosti apostolskega dela, cerkev sama pa se okreplja ne samo nazunaj, temveč morda še bolj naznotraj, ker se versko življenje ponotranjuje in duhovništvo vzgaja k heroizmu in samozataji, brez katere ni velikih del. Toda nekaj treba tu poudariti še prav posebno: Moč krščanstva, posebno pa katolištva se ne sme meriti zgolj po misijonskem delu med nekulturnimi pogani, temveč ravnotako po apostolatu med novodobnim »kulturnim« poganstvom in ravno, ker je naloga te notranje misije — protestantje imajo to delo organizirano v takozvani »Innere Mission«, — dandanes tako narastla, pri zunanji misiji, če je ta izraz primeren, ne vidimo povsod takih uspehov, kakor bi jih pričakovali. So pa tu vmes — ne da se tajiti, še mnogi drugi vzroki, katerih se bomo tudi dotaknili.

Velikansko misijonsko delo se je izvršilo v zadnjih desetletjih predvsem v Zedinjenih državah. Popravici se to delo sme imenovati misijoniranje. Bilo je treba izpreobračati napoldivje avtohtonno indijansko prebivalstvo, nič menj truda pa ne stane izpreobračevanje zamorcev, ki so etično zelo defektni. Protestanški misijonarji se imajo z istimi težavami boriti, imajo pa veliko več gmotne podpore in opore, zlasti anglikanski. Kar se severnoameriške države same tiče, ni ne enih ne drugih podpirala, oziroma, kjer je misijonarjenje pospeševalo podjarmljevanje, to se pravi ga znatno olajšalo, tam ni dala prednosti eni krščanski konfesiji pred drugo. Misijoniranje se pa v Združenih državah razteza še velikobolj na evropske priseljence kot na rdečekožne domačine in pozneje vseljene zamorce, mestice, mulate itd. Premagati verski indiferentizem evropskih naseljencev, obrniti njihov pogled od težke grude, zlatokopa, temnega rudnika in žganjarne k idealom vere, to je mukepolno delo, za katerega je potrebno spričo tolikih neuspehov silno veliko optimizma. Pa to delo ni ostalo brez sadov! Ameriška katoliška cerkev je res kakor svetopisemsko gorčično zrno, ki se je v mogočno drevo razrastlo. Kako gigantsko pa je bilo misijonsko delo tudi v Kanadi, Mehiki in južni Ameriki! Leta 1906. je oficielna statistika v Združenih državah naštela 13,089.353 katoličanov, l. 1907. pa že 13,877.426, torej skoro 1 milijon več. Če prištejemo katoličane na Filipinah, Portoriku in Sendviških otokih, imamo 22 milijonov, torej eno tretjino vsega prebivalstva, ki je sploh verno. Mnogo je namreč v Zedinjenih državah — morda toliko kot nikjer drugod takozvanih akonfesionalcev. Priča velike delavnosti ameriških katoličanov tudi na znanstvenem polju je takozvana »Catholic Encyclopedia«, ki je preračunana na 15 zvezkov s 30.000 članki in 2000 kartami in ilustracijami. Dozdaj sta čisto po programu izšla prva dva zvezka.

Za ameriško pride najbolj v poštev azijska misija, ki je zelo interesantna, pa žalibog nič kaj uspešna. Sprednja Indija je za misijoniranje danes še ravnotako nehvaležno polje kot je bila za časa sv. Franca Ksaverja, če ne še bolj. Že Ksaver v svojih poročilih označuje za največjo oviro pokristjanjenju sanjavi, mehkotni in čutnosti vdani indijski narodni značaj, moderni misijonarji pa tožijo o verskem konservatizmu hindujcev, o brezmejni moči bramancev in o kastovstvu, ki še zdaj mori ondotno ljudstvo, da se nikamor višje ne more povzpeti. Sicer ustvarjajo mnogobrojne ljudske, srednje in celo visoke šole, ki jih ustanavljajo Angleži, neko novo hinduško inteligenco, toda ta čudna angleško-indijska prosveta ve z modernimi idejami in težnjami staro bramansko religijo spraviti dobro v sklad: Brahma-Samadsch se imenuje to pomodernizirano bramanstvo... Tudi kastovstva in malikovavstva ta nova kultura ne odpravi, dasi inteligenca v bogove in vse različne brahme ne veruje, temveč jih ima le za simbole gotovih abstraktnih idej in fantastiških špekulacij. Pa še dva momenta sta, zakaj ne angleški ne katoliški misijonarji med Indijci veliko ne opravijo: Evropski raziskovavci sanskrta in ved, svetih knjig bramanskih ter budistovskih, te verstvi visoko povzdigujejo, hočejo z njimi celo krščanstvo nadomestiti, kar Indijci seveda dobro vedo. Drugič pa je nravno življenje Evropcev v Indiji tako, da ne priporoča domačinom, katerih vera je tako prastara in združena z vso njihovo zgodovino, vere njihovih gospodarjev, tlačiteljev. Poleg Indijcev pa biva še 60 milijonov mohamedancev, ki hindujce zaničujejo, kristjane pomilujejo. V novejšem času se je pokristjanjevanju postavila na pot še veliko večja ovira na eni strani v panizlamskem gibanju, ki teži za politiško in kulturno edinstvo vseh spoznavavcev izlama od sprednjeindijskega polotoka pa preko Perzije, Afganistana, Arabije in Male Azije, Angležem podvrženega Egipta pa do Balkana, na drugi strani pa temu analogno gibanje rumenega plemena, ki teži po gospostvu v tihomorskih deželah in indijskem ozemlju in propagira zvezo vseh azijskih plemen proti belokožim gospodarjem, tujcem. Obe gibanji nista samo nacionalni, ampak tudi verski, oziroma se ta dva momenta niti ločiti ne dasta. Zato misijonstvo žanje kaj malo uspehov, dasi je že štiristo let minulo, odkar so začeli tu apostoli krščanstva oznanjati blagovestje. Sprednja Indija šteje 285 milijonov prebivalstva, katoličanov pa je 1,900.000, torej komaj 1%. Od teh 1,900.000 katoličanov pa jih 1,600.000 odpade na južni del Indije, torej tam, kjer je katoličanstvo oznanjal že sv. Franc Ksaver in je dolgo prevladoval portugiški vpliv, kar je pospeševalo tudi rast, oziroma ohranitev katoličanstva. Čimbolj gremo proti severu, bolj pojema katoličanstvo; v srednji Indiji jih je 137.000, torej 0·19% vsega prebivalstva (60 milijonov), na severu na velikanskem obrežju Inda, Ganga in Brahmaputre pa je 134.000 katoličanov, torej 0·08%, kar izgine med 170 milijoni poganov in mohamedancev. Ampak vse ni brez solnčnih strani! Katoliška cerkev je v Indiji krepko organizirana, 4000 je operacijskih opirališč; misijonskih postaj, katoliških šol in zavodov pa 3000, med njimi mnogo visokošolskih kolegijev, ki jih posečajo tudi hindujci, mohamedani in Perzijci, častilci svetega ognja. Eden teh zavodov — koleg sv. Jožefa v Tričinopolu — je vzgojil celo krščanski naraščaj iz bogate braminske kaste. Zelo ovira prodiranje krščanstva — ne samo v Indiji, ampak v Aziji sploh, to, da je žena reva sužnja, nesvobodna, nesamostojna in zaničevana. Misijoni ne segajo do žen. Končno pa ni podpore od države — ki je, naj reče kdo karkoli hoče — potrebna vsaj za prve početke. Anglija pa — tako dela po vseh svojih kolonijah — se skrbno in previdno ogiba vsega, kar bi moglo izzvati konfesionalne ali nacionalne konflikte, za pokristjanjenje pa ji tudi ni veliko, ker od svojih kolonij ne zahteva nič drugega kot to, da ji veliko nesejo.

Kar se tiče ostale Azije, ima katoliško misijonstvo najhujše, pa tudi najbolj neuspešno delo na Japonskem in na Koreji; na Kitajskem je dobro. Veliko bi se dalo tudi o tem povedati, omenimo le sledeče: Japonec je materialist oziroma ateist že samposebi in, njegove šole so brezkonfesionalne, sploh vsa njegova takozvana moderna kultura, ki je kar črez noč nastala. Tudi to je značilno, da tu prospevajo bolj protestanški angleški in ameriški misijoni. Zakaj? Ti misijonarji so podjetni in razpolagajo z velikimi sredstvi, gledajo veliko bolj kot na religioznost na šole in tisk ter jim je silno lahko dobiti pastorski naraščaj iz domačinov, ker se za to veliko ne zahteva, zlasti ker ni celibata itd. Predočevati si je tudi treba, da so katoliški misijonarji na Japonskem skoro izključno sami Francozi, ki ne znajo in se ne učijo ne japonščine, ne angleščine, ki je na Japonskem močno razširjena in se na vseh šolah uči. Tudi to je pri francoskih misijonih velike graje vredno, da ne posvečajo dovolj skrbi šoli. Domačega duhovniškega naraščaja ni, vrhutega pa je gmotno stanje francoskih misijonov vsled kulturnega boja v domačiji zelo prekerno. Nekaj pa je važno in gotovo bistvenega pomena: azijski katoličani so se vedno v verskih preganjanjih izkazali za prave Kristove učence in nebroj jih je pretrpelo mučeništvo.

* * *

To je pregled v velikih potezah. Morale bi se ne samo posameznosti izpopolniti; glavno bi bilo, da se razvoj cerkvenega, verskega življenja odkrije v zvezi z razvojem drugih panog kulturnega življenja: modroslovja, znanstva, lepih ved, kar je vse medseboj v organiškem, bistvenem stiku. Za informacijo zadostuje.

Trubar v jubilejnem slovstvu.

Prof. dr. Jos. Gruden.

Lepo število spisov o Trubarju in reformaciji nam je rodilo letošnje leto. Skoraj vsem se pozna, da so slavnostni spisi, započeti v navdušenju za prvega slovenskega književnika ali bojevnika proti Rimu in pisani z namero, pridobiti si aplavz čitajočega občinstva. Zato se zgodovinska dejstva ne vpoštevajo dovolj, temveč prevladuje težnja, o slovenskem reformatorju ustvariti neko idealno podobo in nam dobo reformacije predstaviti kot junaško dobo našega naroda. Tu nima mesta trezni razum, ki išče resnice, temveč le afekt, ki povečuje osebe in gibanje, ne glede na temne sence, ki se jih drže. Iz takega slavnostnega razpoloženja so se rodili po večini letošnji spisi o Trubarju. Zato se lahko deloma že naprej presodi, koliko trajne vrednosti je v njih in koliko bodo pripomogli k boljšemu razumevanju naše preteklosti.

Najprej je stopila »Svobodna Misel« na plan, kajti njej gre za proslavo »protirimskega junaka«. Trubarjeva štiristoletnica ji je ugodna priložnost, da se zanese nekaj protirimskega gibanja ali vsaj mržnje med narod. Kako je pri tem z zgodovinsko resnico, zato se brezimni avtor agitatorske brošurice (»Primož Trubar in naša reformacija«) ne briga. Kolika je znanstvena vrednost in resnicoljubnost njegova, naj pojasni par zgledov. Trubar je »prvoboritelj proti tujcu (!) in Rimu. Tako se piše o možu, ki je sicer slovensko govoril in pisal, a bil ves in ves prešinjen od nemškega duha. »Reformacija je vodila k narodu in demokratizmu«, menda zato, ker so jo plemiči z vso vnemo razširjali. »Predikantje so imeli $^3/_4$ naroda za seboj« (!) i. t. d. Ni ga kmalu spisa, ki bi tako zelo grešil na nerazsodnost svojih čitateljev in slepivost praznih fraz, kakor ta »kulturno-historična študija«.

Z druge strani osvetljuje reformacijsko dobo avtor, ki se skriva pod psevdonimom »Abditus« (»Reformacija in socialni boji slovenskih kmetov.«) Pisatelj povzema iz verskega prevrata socialne momente in skuša pokazati stik med tedanjim verskim in socialnim gibanjem. Toda poslednje ni prav jasno izraženo. Gotovo je Lutrov spis »Von der Freiheit des Christenmenschen« zelo podnetil kmečki upor l. 1525. in notranja zveza med versko in socialno revolucijo se jasno kaže v zahtevah kmečkih upornikov (»Die zwôlf articul«). To gibanje pa ni seglo do naših dežel. Komaj sledove imamo o nekaterih lokalnih pojavih iz tega leta (poročilo knezoškofa Ravbarja). Drugi kmečki upor l. 1573. pa je razširjanje protestantstva po naših deželah še oviral. Naravno je, da ob hudem socialnem nasprotstvu, ki je takrat vladalo med plemiči in kmeti, ti niso bili voljni poslušati grajskih predikantov tem manj, ker so opazili, da vnema plemičev za »čisti evangelij« izvira večinoma iz dobičkaželjnosti, iz pohlepa po cerkvenem premoženju. Pridružili so se rajši »zamaknjencem« in »skakačem«, kakor da bi pristali na novo vero grajske gospode.

Tretjo brošuro je spisal k Trubarjevemu jubileju dr. Ivan Prijatelj (»O kulturnem pomenu slovenske reformacije«). Bojevit spis za Trubarjevo herojstvo! Za uvod najprej poudarja, »da oni redko sejani Slovenci, ki se ponašajo s Trubarjem, hranijo pod signaturo tega imena le kup prašnih predstav, mešanico zrnja resnice in plev potvar« in kratkomalo odklanja sodbo »enostranskih konfesionalcev«. Ko je tako označil tmino nevednosti, ki je doslej ležala nad nami, in si izgovoril monopol v presojanju kulturnega dela reformacijske dobe, pričenja nas nevedne Slovence poučevati, kdo je bil Trubar in kakšnega pomena je njegovo delo. Ton je prav profesorski. S čudovito smelostjo meče trditve v svet in namesto dokazov se ti glasi vedno tisti mogočni »sic volo, sic iubeo . . .« Vsakega, ki se je drznil kdaj o Trubarju izreči kako manj povoljno kritično opazko, pa ozmerja in obrca, pa naj je živel v XVI. ali XX. stoletju. Ko človek prebira ta slavnostni spis, se mu zdi, da je spričo jasne podobe, katero nam je avtor narisal, vsako daljnje raziskavanje reformacijske dobe odveč. »Matica« bode s svojim »Zbornikom« došla že prepozno . . . Toda pustimo šalo. Ako bi tako govoril slavnostni govornik, ki hoče doseči trenotni učinek, ali pa pisal publicist, da pripravi občinstvo v slavnostno razpoloženje, potem bi taka izvajanja še prezrli, toda zahtevati, da se sprejmejo kot znanstvene pridobitve, kot neizpodbitna dejstva, je pa malo preveč. Do kakšnih zaključkov pride pisatelj, naj priča nekaj zgledov: »Ako je danes verski čut tako razvit v našem ljudstvu, niso bili zadnji, ki so ga budili, ampak morebiti prvi baš slovenski protestantje!« Dobro. Kako pa je to, da je bil verski čut že tako mogočno razvit pred XVI. stoletjem in da ga je tam zdaj najmanj, kjer so ga protestantje budili, namreč na gradovih, po nekaterih mestih in trgih. Pravtako bije resnici v obraz sledeča trditev: »Reformacija je prva spoznala velikansko važnost šolstva«, in v dokaz navaja stavek, ki ga je pred tridesetimi leti zapisal Dimitz: »Keine Spur einer niederen oder höheren Schule im Lande.« Toda kdor hoče danes o teh stvareh soditi, mora biti že malo bolje poučen. Slično drugod. Ni je skoraj strani v brošuri, ki bi ne izzvala odpora. Znanosti se takim načinom ne služi.

Omeniti je še dvoje nemških spisov: »Zu Primus Trubers 400jährigen Geburtstag. Von Dr. O. Hegemann« in pa istega pisatelja: »D. M. Primi Truberi«.

V teh dveh nemških spisih govori zastopnik evangelijske konfesije o prvem njenem propovedniku na Kranjskem, in odkrito moramo reči, da se sodba, ki jo čujemo s te strani, splošno bolj strinja z resnico, kakor pa izvajanja Trubarjevih slovenskih slaviteljev.

Zlasti opozarja prvi spis na oni prehod iz cvinglijanstva v lutrovstvo, ki se opaža pri Trubarju od času preselitve na Nemško (1548).

Povzemimo: jubilejno slovstvo o Trubarju in lutrovski reformaciji je le malo pripomoglo k boljšemu razumevanju te viharne dobe naše zgodovine, temveč utegne le še pomnožiti ono »mešanico zrnja resnice in plev potvar«, ki je bila doslej. Navzlic temu ostane ta doba zanimiva in vredna preiskavanja, tembolj ker v njej tiči še cel kup nerešenih problemov. Seveda moramo pri tem znanstvenem delu odklanjati ono delitev dr. Prijatelja v »konfesionalce« in »nekonfesionalce«. Za nas je merodajno ono pravilo Ciceronovo, katero je proglasil tudi pokojni papež Leon XIII. »prima historiae lex est, ne quid falsi dicere audeat deinde, ne quid veri non audeat«. Resnica mora biti voditeljica pri znanstvenem delu, pa naj je komu ljuba ali pa ne.

Problemi v sodobnem dušeslovju.

Franc Terseglav.

V.

Determinizem — Indeterminizem.

Sodobno dušeslovje je, kar tiče krščanskemu svetovnemu naziranju nasprotnih modroslovcev, docela deterministiško. Kakor smo v teku teh razprav dokazovali, izvaja današnje dušeslovje vsled napačno umevanega bistva dušnih dejev, da se tudi duševno življenje odigrava tako kakor materialni procesi: Kadar so dani gotovi pogoji, nujno iz njih sledi učinek; če pogojev ni, ni učinka; če so, mora nastopiti, in sicer vedno enako, če pogoji ostanejo isti. Ni napačna ta misel, toda ne sme se pojmovati tako, da bi izključevala temeljno dejstvo našega dušnega delovanja, namreč, svobodno voljo, ki človeka odlikuje pred vsemi bitji, ki je takorekoč počelo vsej kulturi, vsemu napredku, vsemu stremljenju navzgor in ki je jasno izpričana po naši samozavesti, tako jasno, kakor nobeno drugo dejstvo ne!

Sodobno dušeslovje povečini taji svobodo volje; ni pa to modernemu modroslovju svojsko, kajti že materialisti in panteisti iz starega veka so bili v tem oziru deterministi; kar pa zadeva modroslovce naše dobe, se, kakor skoro povsod, tudi v tem vprašanju ne strinjajo in ni ga, ki bi učil to, kar uči drugi; celo takih ne manjka, ki izkušajo deterministiško stališče z indeterminističkim na ta ali oni način spojiti, spraviti nujnost v soglasje s svobodo, pri čemer pa seveda največ trpi svoboda. O teh poizkusih in različnih deterministiških podmenah bomo govorili posebej.

Zazdaj smo si začrtali za nalogo, da kolikor mogoče jasno in točno obrazložimo, kaj je volja in kaj njena svoboda, podali bomo za to tudi poglavitnejše dokaze. Jasneje si nam bo moč svobodo volje predočiti, ko se bomo posebič bavili z neštevilnimi ugovori proti njej in ko bomo raziskovali, kako in pod katerimi okoliščinami se volja v navadnih razmerah udejstvuje, kako se človek normalno odločuje. Zato se bomo po ugovorih različnih modroslovcev in njih sestavov pečali s takozvano moralno statistiko, z »rojenim« zločinstvom in psihopatiškimi dejstvi, v kolikor spadajo v naš problem.

Zdi se nam pa potrebno, preden preidemo do stvari same, omeniti troje. Prvič: Vprašanje o svobodi je težavno zategadelj, ker ga nehote vsi premotrivamo in izkušamo rešiti deterministiško. Razglabljamo, zakaj se pač volja ravno tako in ne drugače odloči in ne da bi se držali po zavesti izpričanega dejstva, da se odloči sama prav zato, ker se tako hoče, dasi bi se tudi drugače mogla, iščemo drugega vzroka in se tako že a priori postavimo na deterministiško stališče. Seveda je to pogrešeno, kajti dušeslovec mora dejstva zavesti preiskovati, kakršna so, ne sme jih pa predrugačevati in razlagati po kakšni predpostavljeni podmeni.[1] Zato je nevzdržljivo, kar piše Höffding, ki smo se z njim že večkrat pečali, v svoji »Psihologiji«: »Psihologija mora kakor vsaka druga znanost biti tudi deterministiška; izhajati mora iz predpostave, da se zakon povzročevanja ravnotako nanaša na delovanje volje kakor na vse druge pojave življenja in materialno naravo.« Ladd mu nato opravičeno odgovarja:[2] »Dušeslovje do take predpostave nima pravice. Baviti se mora z dejstvi zavesti, kakršna so, jih razlagati, opisovati in, če moč, razložiti. Ne sme jih pa izpreminjati, pretvarjati. Med ta dejstva spada tudi dejstvo zavedne in preudarjene izbere (svobodnega hotenja). To dejstvo se nam seveda ne predočuje kakor pojav, za katerega bi zakon vzročnosti veljal pod takimi pogoji, kakor vladajo v materialni naravi. Nasprotno: ona (svobodna izbera) pohaja iz globočin duše, ki samasebe določuje.« Drugič povzroča točnemu pojmovanju tega problema precejšnjo težavo to, da ni moč do dna razkrojiti tistih razumovih in voljinih dejev, ki pridejo pri svobodnem hotenju v poštev, ker so medseboj v ozkem stiku; razum in volja se takorekoč prepajata, drug v drugega prehajata tako, da ju ne moremo ločiti. Končno pa naj omenimo, da se indeterminist mora naslanjati vseskozi na to, kar o bistvu svobodnega hotenja izvaja sholastika in v tem oziru ni moč bogvekaj novega povedati; v vsej svoji sili se to modrovanje pokaže, kadar gre za to, da se odkrijejo zablode modernega deterministiškega duševslovja in takrat bo tudi mogoče v tem ali onem oziru to, kar bomo tukaj zazdaj fiksirali, izpopolniti morda tudi z novih vidikov.

---

[1] Glej: Problemi v sodobnem dušeslovju II., str. 167 (Čas, zv. 4, 5. L. II.).

[2] Outlines of descriptive psychology, New-York 1898, str. 365 (citirano pri Mercier, Psychologie)

Predvsem treba razložiti, kaj je bistvo volje. Teženje po dobrem. Volja se definuje po dobrem, dobro po volji. Kaj je dobro? To, po čemer teže vsa bitja, *id quod omnia appetunt,* kakor je dejal Aristotel. Za tistega, ki priznava smotrnost, je to jasno tudi za neživeča in čuteča bitja, v katerih je neko teženje (appetitus naturalis[1]) po dobrem, pa tudi nasprotnik smotrnosti mora vsaj za čuteča bitja priznati, da teže po dobrem, po tem, kar jim prija, četudi ni — kakor on meni — prednamenjeno, ampak slučajno in je nastalo po prilagodbi živih sestavov na vnanje razmere, po natorni izberi, kakor to razlagajo darvinisti. Za razumna bitja o tem ni dvoma, opazovanje živali pa tudi vede nujno do enakega zaključka. Govedo, ki se je na paši nasitilo, si nekako predstavlja domači hlev, teži po njem in si želi počitka. Žival teži in hoče stvari, ki mu prijajo ter se odvrača od nasprotnih po nekem nagonu, ki sloni na nekaki razsodivni zmožnosti, na čutni sodbi, ki jo je staro modroslovje dobro imenovalo vis aestimativa. Zakaj in vsled česa pa je predmet teženju dober, oziroma slab, tega žival ne ve, in zato teži le po posamezni, konkretni dobrini, dočim človek pojmuje abstraktno dobroto, dobro kot tako in je zato tudi razumno ljubi. To je značivno za voljo, da ljubi dobroto, dobro samonasebi, to je: tisto, vsled česar so stvari ljubezni vredne. In ker so stvari dobre zato, ker odsevajo dobro sploh, višek vsega dobrega, do katerega um pride po nadaljni abstrakciji, zato je pravi predmet volji splošno dobro. Ni nam tukaj razlagati, da je ta vzor uresničen v osebnem Bogu; več ali manj, četudi nedoločno hrepeni po njem vsaka človeška volja brez izjeme.

---

[1] Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione sicut plantae et corpora inanimata, je dejal Akvinec. (S. Th. 1a, q. 59, art. 1, C.)

Volja je torej tisti dej, ki ima za predmet abstraktno dobro, dobro sploh; razumna volja označuje zdaj zmožnost. počelo dejev, s katerimi človek teži po abstraktnem in splošnem dobrem, zdaj naravo samo, iz katere ta zmožnost (potenca) poteka.

Natora naravnava človeško voljo nujno k splošno dobremu: popolnoma počiva volja le v njem, le to dobro jo more popolnoma zadovoljiti. Ker pa to dobro v življenju ni dosegljivo — vzori so nedosežni in kaj še vzor vzorov! — se mora volja pač ustaviti pri posameznih dobrinah. Vendar so ji te le sredstva k zadnjemu namenu, relativne dobrine, ki so v odnosu k absolutni. In že tukaj moramo poudariti, dasi bo razvidno šele pozneje, da so predmet svobodni volji le sredstva. K splošno dobremu teži volja nujno, k tistemu odnosnemu pa, ki si ga v posameznem, določenem slučaju postavi za cilj, za katerega se odloči, tudi teži nekako nujno, oziroma ta cilj ni več predmet svobodnemu izbiranju; svobodno izbira le sredstva, ki vodijo k njemu.[1] Na primer *X* se odloči, da potuje iz *A* v *B* — to mu je cilj — potuje pa do *B* lahko skozi *a* ali pa skozi *b* — to so sredstva. Cilj *A*—*B* je v tem slučaju izven svobode, ker sem si ga že izbral, v tem določenem slučaju se svobodna izbera suče le okoli sredstev *a* in *b*. *A*—*B* je zazdaj cilj, dobro, do katerega sta *a* in *b* v nekem odnosu; ker pa *A*—*B* ni dobro sploh, dobro samonasebi, si lahko za drugo odločbo svobodno izberem drugi cilj, za katerega je *A*—*B* samo sredstvo. Vedno lahko posamezne cilje podrejam drugim, višjim, seveda ne morem tega v neskončnost, kajti vsem posameznim ciljem postavi mejo vsesplošno dobro, finis ultimus. Če bi tega ne bilo, če bi si posamezne cilje lahko postavljali poljubno v neskončnost, bi sploh nobeno hotenje ne bilo mogoče. (Si non esset finis ultimus, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis, pravi Akvinec.) Nekaj si postavim za cilj, potem pa sredstva, ki vodijo do njega, svobodno izbiram. Zato se svoboda hotenja definuje tudi: zmožnost izbirati, kar vodi k cilju. Pa to le nasplošno, da pojasnimo, kaj je splošno, kaj absolutno, kaj odnosno dobro.

---

[1] Finis in operabilibus habet rationem principii: eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium (preudarjanje) sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his, quae sunt ad finem. (Gr. de Nyssa.)

Razločujemo pa še objektivno in prijetno dobro (bonum objectivum, bonum delectabile). Ko volja teži po dobrem, ji to prijetno de, kajti čim bolj se kak subjekt, ki se obenem zaveda svojega delovanja, udejstvuje, tem večjo slast mu to prizadeva. Volja se obrača k objektivni dobrini, pa tudi k tistì slasti, prijetnosti, ki ji to teženje prizadeva.

Dva druga pojma, ki pri tem problemu prideta v poštev, sta nujnost in svobodnost.

Kaj je nujno? Nujno je to, v čigar naravi, bivstvu je, da se mora udejstviti. V tem zmislu je nujnemu nasprotno nemogoče ki je tako, da se udejstviti ne more. V nekem oziru je nujno to, kar je natorno in v tem zmislu je nujnemu nasprotno prisiljeno, kar je proizvedeno po neki vnanji sili, ki je protivna natornemu razvoju in teženju. Primer: Zametek se razvije, kakor mu njegova natora določuje, znanstvenik pa s svojimi poizkusi temu razvoju prizadene silo in proizvede izrodek.[1] Hoteno v strogem pomenu besede je to, kar nujno iz volje poteka pod vodstvom razuma. Na ta način hoteni deji izključujejo silo, pa tudi svobodo. Kajti naravno teži volja po dobrem in zato nujno, ne pa prisilno. Svoboda izključuje, kakor bomo razložili, to, da bi bila volja določena k enemu določenemu hotenju.

Razmatranje o tem, kaj je nujno, kaj natorno, kaj prisiljeno in kaj hoteno v strogem pomenu besede, nas nagiblje, da že zdaj zarišemo v temeljnih potezah, kaj z ozirom na problem hotenja trdi determinizem. Opomnili smo že, da ni determinist deterministu podoben in determinizma razločujemo sila veliko vrst; imamo mehaniški, fiziški, dušeslovni determinizem, in tudi ti se delijo v več podvrst. Kadar bomo razmatrali, kaj različni modroslovci uče o bistvu in načinu hotenja, bo moč umeti posamezna deterministiška stališča. Tudi to smo že poudarili, da je popolnoma pogrešeno, dušna dejstva že a priori premotrivati z deterministiške podmene, ker more le razkroj postanka in deja hotenja ter empiriško opazovanje samozavesti privesti do resničnega pojmovanja dejstvovanja volje.

---

[1] Glej Mercier (Psychogie, str. 97—104). Kar se poglavja o dobrem in odnosih volje do njega tiče, je Mercier zelo jasen in točen, pozneje utegne biti nepoznavavcu skolastike nekoliko težaven. Tudi Gutberlet v 2. izdaji Willensfreiheit načelno vprašanje o svobodi obravnava presplošno, mojstra pa se pokaže v polemiki. (Op. pis.)

Da pa bomo lažje umeli, kar bomo pozneje izvajali podrobneje, naglašamo že zdaj dvoje:

1. Determinizem uči, da je vsako delovanje, bodisi tvarno, bodisi dušno, določeno po njega predpogojih, vzrokih. Ta določba je nujna. Če so dani ti pogoji, nastopi ta učinek, če so dani drugi pogoji, nastopi drug učinek, če niso dani vsi pogoji, ki so bili dani pri gotovem deju, učinku *A*, jim sledi učinek, ki odgovarja delnim pogojem; učinek *B* je le deloma tak, kakor je bil v slučaju *A*. Če se izpremene pogoji, se izpremeni tudi učinek, in sicer vedno v stalnem, nujnem odnosu z izpremembo vzrokov, oziroma pogojev.

Brez dvoma velja ta zakon pri tvarnih pojavih, nikakor pa ne velja za gotovo vrsto dušnih dejev, med katere spada tudi hotenje. Pred refleksijo, pred ugibanjem razuma, nastanejo v nas deji hotenja, ki nujno teže po kaki dobrini. Če umetnik opazuje Raffaelovo »madonno della sedia«, ni mogoče, da je ne bi občudoval, še bolj pa je nujno hotenje, kadar mu razum, refleksija pokaže najvišje, popolno dobro. Seveda mi je svobodno o tej dobrini razmišljati ali ne razmišljati, toda če razmišljam, ni mogoče, da bi ne težil za njo. Tako volja tudi ravna, mora ravnati, če gre za stvari, ki so s popolno dobrino v bistveni zvezi, torej za bivanje, življenje, razumnost itd.

2. Kadar pa ima volja izbirati med posameznimi dobrinami, ki so le sredstvo k cilju, ni več nujana, ni več determinirana, kakor bomo pozneje dokazali. Predočimo si zopet sledečo primero.

X se nameni potovati v *B*. Na izber sta mu dve poti, recimo skozi *a* in skozi *b*. Razum osvetli obedve poti, pokaže, v kakšnem oziru sta dobri, v kakšnem pa ne. Če bi bili absolutno dobri, bi razum ne mogel biti v dvomu in tudi volja bi ne mogla izbirati, temveč bi se zanji morala nujno odločiti. Toda dveh absolutnih dobrin sploh ni; če je več sredstev, je že jasno, da sta to le relativni dobrini. Tu opozarjamo na to, kar smo že uvodoma o tem izvajali. Ali ni razvidno, da volja v tem slučaju more svobodno izbirati? Izbere n. pr. *b*. Skozi *b* bom potoval v *B*. Nič je k temu ni primoralo. Razumno razglabljanje pokaže, da je n. pr. pot skozi *a* ugodna v tem oziru, v drugem pa neugodna. Ravnoto velja glede na *b*. Za nekaj se volja mora odločiti, nekaj mora hoteti, izbere si torej recimo *b*. Pomniti moramo, da tudi že umsko razglabljanje, tisti dve sodbi, ki si jih razum napravi, preden volja izbere, in razlogi, ki jih najde zato, da je n. pr. *b* bolj pripravno sredstvo, da se *B* doseže, stoje že pod vplivom volje, in sicer svobodne volje. To je ravno posebnost svobodne volje, da ima popolno gospostvo nad svojimi deji, *dominium sui actus*, kakor so dejali sholastiki! Volja vedno lahko zavrže, zakar se je odločila.

Tako smo prišli do tega, da obrazložimo, kaj je svobodno hotenje, svobodni dej volje.

Sholastiško modroslovje, ki mora za vsakega indeterminista v tem oziru biti merodajno, podaje veliko točnih definicij.[1] Razločujemo dvojno svobodo: svobodnost od fiziške in moralne sile, svobodnost od notranje nuje. Svoboden od fiziške sile sem tedaj, ako me nobena zunanja sila ne ovira, da kaj storim, za kar sem se svobodno namenil. Če sem na primer v ječi, ali če me kdo zadržuje, ne morem storiti tega ali onega, za kar je nujni predpogoj, da sem prost. Svoboden od moralne sile sem, ako me kdo n. pr. s kako nevarno pretnjo ne prisili proti moji volji storiti, česar bi sicer ne storil. Svoboda hotenja, za katero nam tu gre, se ne sme zamenjati s svobodo od zunanje fiziške ali moralne nuje, kajti ta ni prava svoboda, kar je razvidno. Kar pa je natórno, kar leži v bistvu kake stvari, to, kar smo že uvodoma izvajali, ne nasprotuje pravi svobodi, in zato pravi Akvinec, da n. pr. volja, čeprav nujno teži po sreči, jo vendar svobodno hoče,[2] kar se zdi protislovno, ako se ne umeva, kaj sholastika s tem hoče reči.

Prava svoboda je torej svoboda od notranje nuje, *(libertas a necessitate)*, ki se uresničuje v svobodnem hotenju, izbiralni zmožnosti *(vis electiva)* ali svobodi indiference, kakor pravi drugi tehniški izraz aristoteliškega modroslovja. Svobodna torej ní, če volja teži po vsesplošno, absolutno dobrem. Absolutno dobro je le eno, kjer pa je samo eno, tam ni izbire. Če Akvinec pravi, da volja svobodno teži po splošno dobrem, s tem le hoče reči, da teži po njem vsled svoje natore, ker je po svojem bistvu na to naravnana.

Svobodo hotenja definuje Akvinec: zmožnost, vsled katere se, ako je cilj postavljen, izbirajo sredstva. (Primera: *X* potuje v *B* ali skozi *a* ali *b*). Še jasneje nam bistvo volje razloži definicija: Svoboda (hotenja) je tista zmožnost, potenca, vsled katere se kdo sam za kaj odloči tako, da je sam svojemu deju vzrok in gospodar (*potentia, qua quis ita movet seipsum, ut sit actus sui causa et dominus.* S. theol. 1, q. 19, a. 10 in drugod.) Nadalje označuje Akvinec svobodo hotenja, da je zmožnost razuma in volje, da deluje ali ne deluje, deluje to ali ono. V tem je torej bistvo svobode, da. volja sama povzroči svoje deje. Gospodar svojih dejev pa je volja na ta način, da ji razum pokaže različna sredstva, različne motive, za katere se potem sama odloči.

---

[1] Glej: Philosophia Lacensis: Institutiones psychologicae, vol. 3. (Till. Pesch) MDCCCXCVIII. Str. 321 ssq.

[2] »Voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam.« (Quaest. disp. q. 10 de pot. a. 1 ad 1.)

Če se ta svoboda dokaže iz analize dušnih dejev, oziroma iz razmotrivanja bistva dobrega, potem nima deterministiški ugovor, češ, da volja na ta način ni povzročena, nobenega zmisla. Dokazati je treba, da volja sama nad seboj, nad svojimi deji, nad svojimi odločitvami gospoduje. Če je to res, sledi iz tega, da se determinizem, kakor ga moderni povečini pojmujejo, na duševne deje, vsaj kar se volje tiče, ne da uporabiti. Sicer pa tudi ni res, kar deterministi sklepajo. Ugibajo: Kaj pa povzroči pravzaprav deje, dejanja volje, njene odločitve? Če volja sama, kakor hoče, potem so nepovzročeni, nemotivirani, nastanejo takorekoč iz nič. Pa to ne odgovarja dejstvu. Kajti dejanje, odločitev volje je popolnoma motivirana. Le vzemimo zopet konkretni zgled! *X* je namenjen potovati v *B*. Na razpolago sta mu dve poti *a* in *b*. Svobodno si izbere *b*. Da si je *b* izbral, to je popolnoma motivirano in sicer v tem, da je *b* sredstvo za *A* ravnotako kakor *a*. Isto velja za vsako drugo odločbo. Volja si lahko izbere najbolj ali najmanj pripravno, in to pa temelji v tem, da nobeno sredstvo ni popolnoma pripravno, da se ta ali oni cilj doseže, ker so z ozirom na absolutno dobro — h kateremu pripadajo sredstva in vsi posredni cilji, le relativne dobrine. S tem smo *že* podali dokaz za svobodo volje, ki ga bomo pozneje le nekoliko natančneje fiksirali.

Ravno s posebnim ozirom na determinizem se na podlagi tega, kar smo do zdaj izvajali, za bistvo svobodnega deja označuje to, da je, če so dani zanj vsi za to potrebni pogoji, od volje same in samo od volje odvisno, ali ga hoče ali noče.

Determinizem ugovarja na to večjidel takole: Gotovi razlogi, ki jih um spoznava za dobre in primerne, nagibajo voljo. Ta se odloči. Odločiti se pa mora vsled razlogov, spoznanih in podanih od razuma, tako da volja vsaj temu mora slediti, kar um — ki je seveda tudi pod gotovimi vplivi — spozna za boljše. Vrhutega pa so človeku gotova nagnjenja prirojena, druga pridobljena, pri marsikom, če ne celò pri vsakem, je dejstvovanje volje v tem ali onem oziru bolestno izkvarjeno, da ne odločuje normalno, kakor povprečno vsi zdravi ljudje, temveč nenormalno. Ta nenormalnost ima zopet svoje zakone. Da se tu more ločiti dejansko od nedejanskega, treba dej volje razkrojiti, kajti vir vsem blodnjam na tem polju je pogrešena analiza deja hotenja.

Nil volitum nisi praecognitum. Le to hočem, kar spoznam, in ker je hotenje teženje po dobrem, hočem le, kar je dobro, oziroma, kar se mi dobro dozdeva. Zaraditega je možno, da hočem včasih tudi, kar je dejansko slabo. Iz tega je razvidno, da volja ne bi mogla biti svobodna, ako bi razumno spoznanje, ako bi sodbe ne bile svobodne. (Et ideo si judicium cognitivae virtutis non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus eius erit in potestate eius et per consequens nec motus vel operatio absolute). Toda kako more neki sodba biti svobodna? Boga treba častiti: to je vendar razvidno itd. Toda to abstraktno misel treba prenesti na konkretno življenje. Ta ali oni posameznik mora Boga častiti, ga mora častiti na tem kraju, v tem času, v teh okoliščinah. Njegov praktiški razum[1], ki na podlagi spekulativnega razmotrivanja izvaja načela za praktiško uporabo, odobruje, da treba Boga častiti v teh ali onih okoliščinah, za ta ali oni slučaj, in volja se nehote in nujno k temu nagiba, toda v posameznem slučaju to vendarle lahko odkloni, noče. S tega stališča, ugibam, bi bilo dobro Boga častiti, s tega zopet slabo, utegnil bi s tem morda življenje tvegati. Končno se odločim, za kar se hočem.

Če si ta ali oni predmet predstavljamo, se vzbujajo v nas čutne sodbe o njem in nehotena nagnjenja, čutna teženja. Postajamo pozorni. Razum se jame baviti s predmetom, ki voljo nagiba, jo privlačuje takorekoč k sebi. Refleksija razuma opazuje predmete, njih dobre in slabe strani (objektivna refleksija), oziroma dobre in slabe vtise, ki jih od njih prejemamo (subjektivna refleksija), to ugibanje se poljubno nadaljuje, vedno bolj se v predmet vglobimo, dokler se ne odločimo. Odločitvi sledi neposredno zavedno hotenje. Kje je tu svoboda? *Radicaliter in intellectu, formaliter in voluntate,* pravi Akvinec. In res: V ugibanju in odločitvi se svoboda takorekoč poraja, izhaja pa pravzaprav iz volje. Kajti, to treba pomniti, da volja globoko posega v razumovo delovanje. Mi se zavedamo, da sami vodimo ugibanje, sami obračamo pozornost na to ali ono stran predmeta, da pozornost od njega tudi lahko odvrnemo, da ugibanje lahko ustavimo, kadar hočemo, skratka, da sami pripravljamo svojo končno odločbo. Delovanje razuma in volje posega tako eno v drugo, da je ločitev nemogoča. Samoodločba volje iz vseh teh aktov poteka, kakor rastlina iz korenine, kakor pravi pregnantno Mercier. Hotenje je v oblasti volje. »*Secundum hoc aliquid libere fieri dicitur, quod est in potestate facientis.*« (Th. De veritate q. 22, a. 6. q. 24, a. 3.) Abstraktnemu spoznanju se volja vedno lahko upira.[1] Domina sui — samovladarica.

---

[1] Ratio practica universalis. Ratio practica particularis imenujejo Aristoteliki tisto zmožnost, ki načela splošnega praktiškega razuma uporablja za vsak posamezni slučaj.

Tako smo prišli do prvega dokaza za svobodo volje. Dokaz je v nekoliko moderni obliki sledeči (glej: Mercier, l. c.):

1. Izkustvo nuja volji le posamezne, relativne, prigodne dobrine, to ali ono dobro, ne pa dobro samonasebi.

Reflektujoči razum primerja to posamezno dobrino z dobrim kot takim, z vzorom vsega dobrega.

Razum vidi, da se to oboje ne strinja, da ni identiško.

Zato razum sklepa, da to ali ono posamezno dobrino, ki se teženju nuja, voljo nagiba, volja lahko hoče, ker je dobrina, da pa jo tudi lahko noče, ker ni dobrina samanasebi, ker ni absolutno dobra.

Reflektujoči razum si torej napravi dve sodbi. Volja ostane torej spričo tega indiferentna. Če se odloči, odločbe ne povzroči predmet želenja sam, temveč se mora končno volja sama odločiti ali zanj ali proti njemu: volja je svobodna.

Dokaz se lahko jasneje in razvidneje tudi takole formulira:

Hotenje kake dobrine, naj bo še tako popolna, nas ne privede do prilastitve popolno dobrega, ampak je samo sredstvo, ki nas absolutnemu dobru približuje.

Toda volja po svoji natori nujno teži po popolno dobrem in ne miruje, dokler je ne doseže.

Reflektujoči razum primerja teženje po kaki posamezni dobrini s posestjo popolno dobrega in vidi njuno neidentičnost.

---

[1] Nekoliko smo o teženju, oziroma o hotenju ter njega razmerju do spoznanja izvajali že v »Probl. v sod. dušeslovju« (III.) v 6. zv. »Časa«, 1908, zl. str. 270, 272 in 273.

Zato sklepa, da to ali ono dobrino lahko hočem z ozirom na popolno; kajti ona je le sredstvo, ki vodi k cilju; sklepa pa tudi, da te dobrine z ozirom na popolno lahko nočem, ker je le sredstvo, ki me cilju približuje, ni pa cilj samnasebi.[1]

Ta dvojna sodba pusti voljo nedoločeno; od nje same je torej odvisno, da se določi ali ne določi, kakor pravi Renouvier: Razlogi hotenja so moji razlogi.

Ta dokaz se opira na natoro hotenja in hotenih predmetov. Sholastiki ga podajajo kratko in jedrnato po zmislu Tomaževih izvajanj takole (Glej: Inst. psych. Pesch. str. 338—351):

Predmet, na katerega je volja po svojem bistvu naravnana in ki voljo nagiba kot njen končni cilj, je edinole neskončno dobro ali s subjektivnega stališča, blagor (beatitudo). Le to more voljo docela utešiti. Zato se volja k posameznim, končnim dobrinam nagiba le z ozirom na splošno dobro. Toda splošno, absolutno dobro in neskončni blagor nista v nujnem koneksu z ostalimi, posameznimi dobrinami. Zato se volja zanje ne odloči nujno, temveč svobodno.

Drugi dokaz, ki je moderni miselnosti morda bolj primeren, je dokaz iz deja samozavesti.

2. *X* je namenjen potovati v *B*. V *B* lahko potuje skozi *a* ali skozi *b*. Ugiba. Pot skozi *a* mu nuja to ugodnost, da hitreje dospe do svojega cilja, vrhutega sreča tam prijatelja, ki ga že dolgo ni videl. Pot skozi *b* je daljša, ugodna pa zaraditega, ker ondi ne bo srečal prijatelja iz *a*, kateremu je, recimo, nekaj dolžan, dasi bi ga zopet iz drugih ozirov rad videl. Odloči se končno, da potuje skozi *b*. Razlogi za *a* in *b* so bili, kakor se iz te primere vidi, objektivno precej enaki. *X* se sam zaveda, da bi se bil, dasi se je za *b* odločil, lahko odločil tudi za *a* in da ga razlogi za *b* niso nujali, zaveda se, da se je sam odločil, samega sebe

---

[1] Akvinec dokazuje podobno: »Homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc, quod est velle aut agere; sed hoc etiam, quod est non velle et non agere ... Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit«. (Sum. Theol. 1a qae q 13. art. 6.)

Kar se tega dokaza tiče, glej tudi: Dr. Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner. II. Aufl., Fulda 1907, str. 27—31.

determiniral. *Self-determination* pravijo Angleži temu zelo dobro. Te zavesti se ne more utajiti.

I. St. Mill ugovarja temu dokazu sledeče: Samozavest more pričati le o tem, kar delam, kar čutim, kar mislim dejansko, o tem pa, kar bi bil zmožen storiti ali ne storiti, pa samozavest ne more pričati. Lahko se zavedam, da to hočem, ne morem se pa zavedati, da bi tudi drugače hoteti, drugače storiti mogel.

Ta ugovor je ničev. Če se moja volja za kaj odloči, se zavedam, da to hoče, ker je volja sama v to privolila. In če voljo kaj nagiba, pa se volja temu nagibu ne vda, ostane nagib, odločitve pa ni, oziroma se odločim za nekaj nasprotnega. Torej se volja sama odločuje, se sama določuje, se zaveda, da vkljub temu ali onemu motivu, nagibu lahko sledi ali pa ne. Kdo more trditi, da se tega ni moč zavedati?

Drugi ugovor je ta, da samozavest zato izpričuje, da hočem to ali ono svobodno, ker ne pozna nagibov, ki so me za to nujali. Zavest da se torej moti.

Ta ugovor je najbolj razširjen, pa tudi ne velja. Narekuje ga deterministiška predpostava, ki se, kakor se je pokazalo, na deje hotenja ne da kar tako aplicirati. Svoje svobode se človek najbolj zaveda, kadar najbolj in najbolj tehtno ugiba, preračuna sredstva in jih primerja medseboj, takrat torej, ko najbolj pozna in spozna razloge, ki ga nagibajo. Nasprotno pa, če kaj nepremišljeno in v naglici storimo, če se vseh razlogov zadostno ne zavedamo, takrat pravimo, da za svoje dejanje ali nismo nič ali pa le deloma odgovorni. Torej ravno takrat, ko nagibov ne pretehtamo, se tudi zavedamo, da smo malo ali nič svobodni, nasprotno pa, čim jasneje se motivov zavedamo, tembolj se zavedamo, kadar se gre za odločitev, svoje svobode. Ugovor je torej čisto brez podlage.

Toliko na splošno. O splošni zavesti človeštva o svobodi in o nravstvenem življenju, čustvu krivde, povračila, kazni itd., ki so le na podlagi svobode mogoča, bomo posebič obravnavali, ko se bomo pečali z modernimi kazenskopravnimi teorijami. Determinizem bomo bolj na podrobno premotrivali prihodnjič, ravnotako bomo drugikrat tudi razglabljali o drugih socialnih in etiških pojavih ter zakonih, ki so s tem problemom v nujni zvezi.

* * *

»Med Slovenci.«

(Črtice iz socialnega delovanja naših pobratimov.)

Poroča dr. Leopold Lenard (Ljubljana).

Pod tem naslovom je izšla pred kratkim časom v Varšavi knjiga, ki opisuje Slovence s popolnoma novega stališča, namreč s stališča socialnega vprašanja in zadružništva.

Jugoslovani, zlasti Hrvatje in Slovenci, uživajo pri Poljakih posebne simpatije; poljski popotniki in turisti si radi izbirajo naše kraje, in poljski pisatelji so si radii zbirali predmete svojim povestim iz življenja in iz zgodovine južnih Slovanov ali pa so opisovali našo zemljo in ljudstvo. Od kneza Sapiehe, ki je v začetku pretečenega stoletja prepotoval naše zemlje in potem opisal svoje potovanje (žalibog je drugi del njegovega opisa še do dandanes ostal v rokopisu), pa do najnovejših časov je med Poljaki izšel marsikateri spis o Slovencih ali Hrvatih. Škoda, da so dotična dela med nami samimi še tako malo znana. Nekatere jugoslovanske povesti znanega poljskega vstaškega generala Milkowskega, ki je pisal pod psevdonimom »Jež«, bi se gotovo — na naš jezik prestavljene — med nami rade čitale. Potopise iz naših krajev sta v novejšem času priobčila zlasti g. Ostaszewski-Barański in g. Lukaszewicz, pred njima pa učeni jezuit Badeni.

Samonasebi ni torej nič novega, da si je g. Adam Lach-Szymański izbral Slovence za predmet svojega opisovanja, novo pa je njegovo stališče. Szymański namreč ni prišel k nam, kakor prihajajo drugi popotniki, da si ogledajo od daleč svet in ljudi, ter jih potem opišejo svojim radovednim rojakom. On je prišel z določenim in jasnim načrtom, študirat naše organizacije ter jih potem, v kolikor bi to kazalo, presaditi na poljska tla.

Gospod Szymański je sin trdne varšavske meščanske družine, najstarejši sin in ljubljenec svojih staršev. Več njegovih najbližjih sorodnikov se je udeležilo poslednje poljske vstaje leta 1863., en stric mu je padel v boju z Rusi, drugi se je po večletnem pregnanstvu v Sibirijo povrnil v Varšavo, kjer živi še sedaj v domu njegovega očeta in pripoveduje mladini o davnih poljskih vstajah, o trpljenju pregnanstva. V družini je vladal torej vedno pristni poljski domoljubni duh in poljski ideali so se podedovali od staršev na otroke. Toda že njegov oče, dasiravno je staroplemenitega rodu z grbom »slepovran«, se ni zadovoljil s plemenitaškimi tradicijami in s praznimi sanjarijami, ampak se je vsega posvetil treznemu in napornemu delu. Še preden je mladi Adam dovršil tehniko, se je pridružil, kakor skoraj izključno vsa narodno čuteča poljska mladina v kraljestvu poljskem, takozvani narodno-demokratični stranki, ter je izkazal stranki zlasti med volitvami s svojim peresom, kot urednik nekega šaljivega lista, znatne usluge. Vkratkem je prišel v sloves izvrstnega časnikarja, a s svojim odprtim, vedno šaljivim vedenjem in mirnim, premišljenim nastopom, si je pridobil mnogo prijateljev. Toda kmalu je izprevidel, da je potrebno za trajno in trezno narodno delo nekaj več, kakor šumečih političnih hasel, — da je treba reorganizirati narod na krščanskih načelih, ter se je popolnoma posvetil ravno nastajajočemu krščansko-socialnemu gibanju. Da bi se bolje poučil o socialnem delu, se je odpravil lansko poletje na Slovensko, stanoval tri mesece v Ljubljani v hotelu Union, potoval po deželi in študiral naše organizacije. Plod njegovih opazovanj je bila gori navedena knjižica.

Ker bi morda Slovence zanimalo vedeti, kak vtis napravi naše socialno delovanje na tujega slovanskega gosta, hočem navesti iz knjige nekaj odstavkov. —

V prvem poglavju, ki je naslovljen »Na potu«, začenja gospod Szymański svoje opisovanje naglo, »en abrupto«, takole:

»... Torej najprej pojdite k Slovencem! To je sicer majhen kraj, narod tudi ni ravno števílen, toda zato pa tako organiziran, da Bog daj, da bi mi za nekaj desetletij bili tako daleč!

Začel sem torej premišljevati, če bi ne poslušal tega nasveta, zlasti ker mi ga je dal človek, ki nikdar ne svetuje brezmiselno.

Ko sem pa še prečital misli nadškofa J. Teodoroviča v anketi »Przeglądа Powszechnega«, — ko sem pregledal brošuro g. Leopolda Lenarda »Krščansko-socialno delovanje med južnimi Slovani«, — nisem se več premišljal, ampak sem kar odpotoval čez Krakov in Dunaj v Ljubljano.«

Kakšen je bil potem njegov prvi vtis med Slovenci v beli Ljubljani?

»Prvi vtis je bil dober. Mesto je čisto. Tramvaji električni. Razsvetljava tudi. Vse nove hiše so v slogu »moderne«, brez karikaturalnega pretiravanja. Skozi mesto teče reka Ljubljanica, dotok Save. Veliko nepremernih lipovih in kostanjevih drevoredov ob bregu reke in okrog mesta. A to vse je obdano, kakor s prstanom, z verigo gor, obraščenih z gozdovi ...

Če sem prvega dne iz splošnega ogleda mesta odnesel dober vtis, se je ta vtis, kolikor bolj sem se razgledal, še poglobil in povečal, in v moji duši je povstalo čuvstvo spoštovanja in občudovanja onih mož, ki so spet priborili narodu to skoraj že izgubljeno stolico.

Ta vtis mora dobiti vsak Poljak, navajen na vihrave razmere v svoji domovini, ako si dobro ogleda veliko, resno, zbrano socialno delo med Slovenci.

Čudovito so znali zediniti v svojem značaju pridobljeno nemško praktičnost in sistematičnost s prirojeno slovansko živahnostjo in lahnostjo.

Temu je treba pripisovati v veliki meri njihovo tako naglo in tako slavno narodno zmago v boju z Nemci. Ko so Slovenci sprejeli v sebe lastnosti svojega nasprotnika, so ga previšali s celo vrsto lastnosti lastnega značaja.

Tako si moremo razložiti njihovo zmago nad nasprotnikom, toda za zmago samo morajo Slovenci predvsem zahvaliti svoje duhovništvo s škofi na čelu.

Duhovniki so bili glavni voditelji pri narodnem prerojenju in istotako so dandanes duhovniki glavni delavci na polju gospodarskega organiziranja ljudstva.

Ko je proti sredini preteklega stoletja med južnimi Slovani vzplapolala ideja narodnega probujenja — je duhovništvo, ki je tvorilo skoraj edino inteligenco med narodom, razumelo svojo nalogo, ter se je lotilo možato, lotilo z vnemo, a ko se je je lotilo, izpeljalo jo je tudi do konca z vztrajnostjo in trdovratnostjo.

Danes je prvo pokolenje teh bojevnikov za probujajočo se narodnost že poleglo v grobe. Malo število, kar jih je še ostalo, je oddalo delo mlajšim rokam in preživajo svoje dni po delavnem življenju v zasluženem pokoju. A njihovi nasledniki, mlado pokolenje, ni za las manj delavno, kakor so bili predniki. Ko so zasedli po prednikih priborjene postojanke, — si priborivajo leto za letom nove.

Toda tega še ni dovolj! Sedanje slovensko duhovništvo, v semenišču primerno vzgojeno, da more razumevati potrebe našega časa, se ni zadovoljilo s samim narodno-prosvetnim delom, temveč, ne da bi je opustilo, je posvetilo svoje sile predvsem delu na polju materialnega razvoja in organiziranja ljudstva.

Kakor so njihovi predniki vztrajno vršili svojo dolžnost z ozirom na narodnost, tako izvršujejo sedanji nasledniki vestno svojo dolžnost na gospodarsko-socialnem polju.

Kar se tiče Slovencev, mora to priznati vsakdo, ne samo kdor hoče biti nepristranski, ampak tudi človek, ki bi bil »načeloma« najbolj nasproten duhovništvu.

Zdaj stoji pri socialnem delu duhovništvu na strani že precejšnje število inteligence, toda spet je treba pripomniti, da je vzgojevanje in pripravljanje mlade inteligence za socialno delo istotako zasluga duhovništva . . .

Ko sem na poti v Ljubljano tuintam slišal hvaliti duhovništvo slovensko s pohvalo, ki se je glasila brez vsakih pridržkov, sem sodil skoraj nehote — pod vplivom skušenj svojega življenja —, da igra pri tem hvaljenju tudi strankarstvo svojo vlogo. Toda ko sem prišel sam med Slovence in sem dolgo časa in vsestransko preiskaval razmere — vidim, da je pohvale, katero sem slišal, bilo rajši premalo, kakor pa preveč.

Naj torej govore sama dejstva, naj govore stvarni razlogi, kajti jasno je, da delo samo najbolje hvali svojega mojstra . . .«

Nato našteva in opisuje gosp. Szymański razna društva, katera so ustanovili ali katera vodijo slovenski duhovniki, kakor: »Ljudska posojilnica«, »Zadružna zveza«, »Kat. tiskovno društvo«, »Gospodarska zveza«, »Slovenska kršč.-socialna zveza«, »Kmečke zveze« itd. Najobširnejše je poglavje o našem najvažnejšem socialnem društvu —. o »Zadružni zvezi«. Dalje sledi poglavje o »Ljudski posojilnici«, potem o »Gospodarski zvezi«, nato o »Prosveti med Slovenci«. V tem poglavju omenja zlasti »Katoliško tiskovno društvo« in »Mohorjevo družbo«. Prvemu je posvetil cel pododdelek in z velikim navdušenjem pripoveduje o velikih zaslugah, katere si je omenjeno društvo pridobilo za širjenje prosvete med Slovenci. Nadaljni oddelki so posvečeni »Ciril-Metodovi družbi«, »Matici Slovenski« in nato sledi poglavje, ki se peča s slovenskimi šolskimi razmerami in šolami sploh. Šesto poglavje govori o protialkoholnem gibanju med Slovenci, sedmo opisuje slovensko vas, a osmo slovenskega delavca, v katerem se opisuje na široko in simpatično delavnost slovenskega delavskega poslanca Gostinčarja; deveto poglavje je celo posvečeno slovenskemu dijaštvu in deseto karakteristiki in delavnosti slovenskega duhovništva. Iz tega poglavja navajam še nekaj odstavkov:

»Med slovenskim narodom igrajo doslej duhovniki veliko vlogo, in dvomim, da bodo kdaj prenehali igrati to vlogo. Brez dvoma bodo sčasoma prenehali biti skoraj edini vodniki ljudstva; toda večina duhovščine si sama želi, da bi nastopilo kolikor veliko mogoče svetnih delavcev, ki bi dalje na ravnotako pošten in razumen način nadaljevali začeto delo. Sedaj mora namreč mnogo duhovnikov delati nad človeške moči, da bi zadostili vedno se množečim potrebam svojega ljudstva.

Slovensko duhovništvo zavzema prvo mesto med slovenskim narodom, ne, ker si je vsled svoje vladohlepnosti to priborilo, temveč to je nastalo čisto naravnim potem, ker so slovenski duhovniki stali v prvih vrstah narodnih in socialnih delavcev. Naravno je torej, da so oni, ki so bili prvi pri delu, postali tudi prvi med narodom: drugače ni moglo biti . . .«

V sklepni besedi navaja še pisatelj vse slovenske krščanske časnike in časopise, omenja za Poljake med Slovenci čudno prikazen, da je pri nas tako malo »Judov in beračev«, pripomni, da je pisal tako malo o Slovencih, ki ne stoje v taboru slovenske ljudske stranke: 1. ker jih je le neznatno število in 2. ker nimajo nič, kar bi zaslužilo, da se omenja, na koncu se pa toplo zahvaljuje dr. Kreku, dr. Lampetu, Regaliju in Gostinčarju za prijaznost in pomoč.

◆

Na koncu?

Poroča **Ferdinand Cilenšek** (Praga).

Pred dvajsetimi leti se je zdelo, da se bo dala hitrost parnih železnic in parnikov vedno in vedno zvečevati. Res se je dala nekaj časa, a sedaj je izpopolnjevanja konec. Vsaj s te vrste stroji, kakršni so bili v rabi doslej, se ne dá več hitreje voziti.

Morda bo bravca zanimalo, ako razložimo, zakaj to ni možno, in ako hkrati omenimo najnovejša sredstva, s katerimi sedaj hočejo doseči večje hitrosti kot so bile mogoče z dosedanjimi stroji.

V povečanje hitrosti dva stroja vpreči pred vlak, bi bilo predrago. To bi bilo podobno zapravljanje, kakor če se za eno družino kuha v dveh različnih kuhinjah. Posamezen stroj ne sme biti daljši, kakor je sedaj, ker bi se sicer na ovinkih ne mogel obračati. Višji in širji ne sme biti radi predorov.

Čim hitreje železniški stroj vozi, tem silnejše uteži mora imeti na platiščih svojih gonilnih koles, kajti sicer bi se stroj »premetaval«, to je obrnil bi se vsak hip ali nekoliko na desno, ali nekoliko na levo. A čim silnejše so platiščne uteži, tem močnejše morajo biti koleje, da jih udarci teh uteži ne prelomijo — in tu je najobčutljivejša rana. Močnejše koleje stanejo ogromne vsote, ako jih je treba položiti na razdaljo več sto kilometrov.

Samo na en način se še da nekoliko pomagati, namreč tako, da se kotlu dajo močnejše stene, ki morejo vzdržati večji parni pritisk. Razentega tudi novejši čaš radi odzunaj zakrijejo kotel in vse dele, po katerih se pretaka par. To pa zato, da se ne izgublja gorkota. Izguba gorkote je izguba moči.

Ako kotel zakrijejo na tak način, da okrog njega nasujejo premog, je dobiček dvojen. Kotel ne izgubi toliko gorkote, in premog se znatno ogreje. Toplo gorivo pa mnogo več izda kot mrzlo.

Vendar se z vsemi temi izboljšavami dosežejo le malenkostni uspehi. —

Do nekakega viška svoje hitrosti so dospeli tudi parniki.

Čim večje mere ima parnik, tem hitreje lahko vozi. A velikost parnikov ima tudi meje. Če bi bil parnik le predolg, bi se v slučaju nevarnosti ne mogel dosti hitro obrniti. Ako bi bil v razmerju z dolgostjo preširok, bi že celo ne mogel hitro voziti. Med prve pogoje spada namreč, da mora biti širina v pravem razmerju z dolžino. Globokost parnika je prav posebno omejena. Ako vozi v Indijski ocean ali na Kitajsko in Japonsko, skoro ne sme segati v vodo globlje kot kakih šest metrov. Po tistih krajih luke in pristanišča niso primerna globoko tekočim ladjam. Sueški prekop je še posebno plitev.

Dalje tudi ni mogoče sedanjih največjih parnikov opremiti s še večjimi stroji kot jih že imajo. Potem bi stroj in premog zavzela skoro ves prostor.

Kar je doživela angleška parobrodna družba »Cunard Line« zadnja leta, nam očividno dokazuje, da je hitrost parnikov res dospela do nekakega vrhunca. Pred dobrimi tremi leti je dala londonska vlada družbi »Cunard« več milijonov podpore za gradbo dveh parnikov, ki naj bi bila kolikor mogoče obsežna in naj bi tekla hitreje kakor najhitrejši tedanji parniki. Najhitrejše so takrat imeli Nemci. Šlo je torej zato, da bi prekosili nemško mornarico. Angleška vlada je dala podporo s tem pogojem, da morata parnika biti zgrajena v kaki angleški ladjedelnici. In glej, spočetka je kazalo, da si nobena angleška ladjedelnica ne bo upala prevzeti naročila! Parnika sta se naposled vendar-le zgradila, in sicer res na Angleškem. Pred kratkim so ju spustili v morje. Toda niso si jima upali dati navadnih (batskih) parnih strojev, ampak opremili so ju s parnimi turbinami. Zgodovina strojne tehnike bo označila ta dogodek kot začetek nove faze v razvoju parnih strojev.

Zelo stara je že misel, da bi par ravnotako lahko gnal turbino, kakor jo žene voda. Vendar, dokler so batski parni stroji ustrezali potrebam, ni nihče maral eksperimentirati s parnimi turbinami. Taki poizkusi so silno draga reč. A sedaj je potreba poklicala parne turbine v življenje.

Sestavi parnih turbin so bravcu znani. Zadnjih pet let se je po časopisih mnogo pisalo o njih samih in o njihovih prednostih. Zato brez dvoma ustrežemo, ako omenimo samo senčne strani, ki jih je izkušnja zanjih let pokazala na parnih turbinah.

Nekaj jako neprijetnega je divja hitrost, s katero se vrte nekatere manjše Lavalove turbine: Do štirindvajset tisoč zavrtov v eni minuti! Kako to, sicer hitro delujočo, toda šibko silo vjeti in jo brez izgube pretvoriti, da bi delovala s potrebno močjo in potrebno hitrostjo? — Nepraktično je, da mora v turbini imeti par vedno enako toploto. — Težko je spoznati, kdaj se turbina prehitro vrti. Za oko je vseeno, se-li zavrti v sekundi 50krat, ali 400krat. To more kontrolirati le poseben stroj. — Ladje s parnimi turbinami dostikrat porabijo primeroma več premoga kot ladje z batskimi stroji. — Parna turbina gre samo na eno stran. Ladja mora imeti torej dva stroja, ako je opremljena s parnimi turbinami: En stroj za vožnjo naprej, drugi stroj zato, da lahko vozi nazaj. — Ob času nevarnosti je večkrat treba parni stroj hipoma ustaviti. Toda kako ustaviti maso, ki se v eni sami sekundi zavrti štiristokrat?!

V viharju se ladja mnogokrat nagne tako, da iz parnega kotla steče kaj vode v parne cevi in odtod v prostore, v katerih par vrši svoje delo. In voda ima to neprijetno lastnost, da ni prožna. Kaj torej, če pride med najhitrejšo vožnjo voda v tiste neštevilne, drobne predale, ki se nahajajo med lopaticami parne turbine? V takem slučaju je eksplozija skoro neizogibna. In res se je že pripetilo, da se je kar razpočila ladja, katero je gnala parna turbina. Tako se je zgodilo dne 19. septembra 1901 z angleškim torpedolovcem »Cobra«. Bilo je ob sipini Outer-Downing v Severnem morju. V hudem viharju se je tu »Cobra« kar čez sredo prelomila in hipoma izginila pod vodo.

Torej kakor vsak stroj, tako ima tudi parna turbina solnčne in senčne strani. Želeti je samo, da bi bilo mogoče njene slabe lastnosti brez velikih žrtev upoznati in paralizirati. Dokler se to ne zgodi, parna turbina na ladjah ne bo izpodrinila batskih strojev. V elekričnih centralah si je pa že doslej priborila odlično mesto.

Proti pričakovanju.

(O tekočem zraku.)

Poroča V. Svetličič.

Že v XVIII. stoletju je bilo čuti mnenje, da bi v velikem mrazu zrak mogel postati kapljivo tekoč (Lavoisier). A tedaj se je to ravnotako malo verjelo, kakor če bi danes kdo trdil, da bo sčasoma človeku mogoče, na perotih preleteti Atlanski ocean. Toda glej, že leta 1823. je Faraday dal kapljivo tekočo obliko raznim plinom, ki so jih do tistega časa imenovali trajave (permanentne). In odtlej se je vršil poizkus za poizkusom glede na to vprašanje, dokler se ni v poslednjih letih Nemcu Lindeju posrečilo, celo zrak razkapljiti. Današnjim fizikom je v tej stvari mogoče praktično izvršiti nekaj, o čemer je fizik XVIII. stoletja znal teoretično dokazati, da ni mogoče.

Tudi pričakovanja tistih se niso obistinila, ki so sicer že pred sto leti napovedovali, da se bodo plini dali razkapljiti, a so menili, da se bo to dalo doseči samo potom znižanja temperature. Sčasoma se je namreč pokazalo, da je skoro vselej treba treh faktorjev za razkapljenje plina: 1. znižanja temperature; 2. pritiska, včasih pritiska, ki znaša stotine atmosfer; 3. adiabatične izpremembe stanja.

To-le poslednje naj razložim z zgledom.

Bravec naj se potrudi z menoj v poslušalnico kemije k večernemu predavanju. Uprav je vstopil profesor kemije ter z njim njegov azistent in njegov sluga, ki neseta veliko črno bombo iz litega železa. Bojita se jo prijeti z golo roko. Držita jo z robačo. Je namreč silno mrzla. Dvigneta bombo na kateder. Vrh bombe, ki se končuje v pipo, obrneta proti poslušalstvu. Vse je pozorno. Še plinove luči trepljejo, kakor človek, ki v silni pazljivosti napenja oči. Profesor ob kratkem pove, da je vsebina bombe razkapljen plin, ogljikova kislina; nato s poizkusom razloži, kako se pri razkapljeni ogljikovi kislini krasno kaže vpliv adiabatične izpremembe stanja. Pipo bombe nastavi v vrečico iz močnega rjavega platna in pipo malce odpre. Gledavec pričakuje, da se bo tekoča ogljikova kislina ob prihodu iz bombe izpremenila v plin. Pa glej! Izpremeni se v trdo telo, podobno belemu snegu, iz katerega lahko stlačiš kepico, ako se ne bojiš, da bi si ne opekel rok. To je navidez vendar vsem naravnim zakonom nasprotno. Zgodi se tako-le: Ko tekoča ogljikova kislina stopi iz bombe, pride izpod silnega pritiska v navadni zračni pritisk. Vsaka najmanjša kaplja ogljikove kisline se torej za kratek hip z veliko naglico raztegne, a raztegljaj kapljico toliko ohladi, da zmrzne. In to imenujemo adiabatično izpremembo stanja. Kako je vse to mogoče, bo bravec razumel, ako vzame košček železa in tolče nanj s težkim kladivom. Ob udarcih se bo godilo isto (samo v nasprotnem zmislu), kar smo ravnokar povedali o ogljikovi kislini. Ko udariš na železo, se vsak delec železa z veliko naglico skrči in se vsledtega ogreje. Ako le dolgo tolčeš po železu, se ogreje toliko, da postane rdeče in belo in se nazadnje raztopi. Torej kadar se zelo stisnjen plin, sploh zelo stisnjeno telo nagloma razširi, se mu temperatura jako zniža. Na podlagi tega so zgrajeni Lindejevi stroji, s katerimi se razkapljuje zrak. Procedura je jako enostavna in zato zelo poceni.[1] Stroj vsrkava po posebni cevi zrak. Vsrkava ga več kakor se ga naposled izpremeni v kapljivo tekočino. Med proceduro se namreč mnogo zraka izgubi. Vsrkani zrak v krepkih pumpah bati stiskajo skup. Ko je zelo stisnjen, ga hipoma nekoliko vun izpuste. In to se vsled takšne adiabatične izpremembe stanja jako ohladi, se vleže okrog zunanje stene tiste posode, v kateri se nahaja stisnjeni zrak, vsledtega se posoda ter njena vsebina ohladita; v posodi se nahajajoči zrak gre zaraditega še bolj vkup. In ta zrak se v stroju zopet dalje deloma stiska z bati, deloma ohlaja s pomočjo adiabatične izpremembe stanja — dokler naposled ne privre iz stroja tekoči zrak.[2]

Tekoči zrak je koj vsled ogljenčeve kisline, ki jo ima v sebi, mlečne barve, prečiščen je pa kakor voda, nekoliko sinjkast. V njem je 50% kisika in ima specifično težo 0·98 (normalno sestavljen zrak le 0·83—0·84). Če tak zrak stoji, izhlapi ogljik in vsebina kisika se poviša do 90%. Zavre pri 183/187°. Rabi se za hladilnice (prej ledenice).[3]

Nekdaj so trdili, da bi se tekoči zrak ne mogel hraniti. Menili so, da bi izhlapel v malo sekundah in da bi razgnal najmočnejšo posodo, ako bi bil v njej trdo zaprt. Edino poslednje je res, a še to se ne zgodi hipoma. Če bi v topovo cev nalili tekočega zraka in cev trdo zamašili, bi se šele polagoma razvil v cevi tolikšen pritisk, da bi se top razletel.

S tekočim zrakom se torej ne da streljati, in ni mogoče resno misliti na to, da bi tekoči zrak sam gonil železnice ter avtomobile.

---

[1] Kilogram tekočega zraka velja tovarno 12 helerjev.

[2] Tekoči zrak se lahko naroči pri berolinski tvrdki »Gesellschaft für Markt- und Kühlhallen«. Razpošilja se v dvoliterskih steklenicah po 1·50 M. V steklenici te vrste ostane 1 *l* tekočega zraka 14 dni, preden popolnoma izpuhti.

[3] Herders Konversations-Lexikon, V., 1027. — Primeri tudi članek: »Kälteerzeugungsmaschinen, K.-L. IV., s slikami. — O tej priliki opozorimo zopet na ta izvrstni naučni slovnik, ki je zlasti v pozitivno znanstvenih rečeh jako točen in zanesljiv ter ima najnovejše podatke.

Pač pa se potemtakem da porabiti tekoči zrak kot razstreljivo. Bata se napolni z ogljenim prahom in prepoji s tekočim zrakom. Potem se zabaše v patronsko cev. Užge se s takoimenovanim razpočnim živim srebrom (Knallquecksilber), to je z nekako soljo, ki se izloči iz zmesi živega srebra, salpetrove kisline in alkohola, $Hg(CNO)_2$. Imenuje se to razstreljivo »oxyliquid«. Rabili so je n. pr. pri gradnji velikega simplonskega predora.[1]

Tudi marsikaj drugega so še upali od tekočega zraka. Zlasti za zdravilstvo so upali da bo velikega pomena.

Menilo se je, da bi kapljivo tekoči zrak vsled silno nizke temperature lahko služil kot zdravilo, s katerim bi se uničevale bakterije nalezljivih bolezni. A ni se obistinilo. Mnoge bakterije se v tekočem zraku zelo dobro počutijo.

Kar se je nekdaj vse pričakovalo glede na praktično uporabo tekočega zraka, je čudovito! In danes, ko tekoči zrak imamo? Sedaj je treba polje, na katerem se bo tekoči zrak uporabljal, šele najti ...

Tako hiti človeštvo dalje po poti napredka. Menjajo se upi in prevare. Ko bi upov ne bilo, bi tudi napredka ne bilo. Želja po novih iznajdbah, up, da odkrije priroda nove tajnosti, ki jih doslej še zakriva človeškim očem in človeškemu umu, ta želja in up sta gonilo vsega napredka. Seveda tudi brez prevar ni. Es irrt der Mensch, solang er strebt, je dejal veliki nemški pesnik. A iz mnogih prevar se vendar od časa do časa ukreše kaka zlata resnica. Ali je mogoča večja prevara kakor je bila prevara alkimistov? Od Demokrita, ki je napisal menda prvo alkimistično delo De arte magna (O veliki umetnosti) pa do zagonetnega Džabira, in vse do učenega Rogera Bacona, koliko truda in koliko prevar! A vendar te prevare niso bile brez uspehov. »Kamena modrih« še vedno nimamo, toda kako je napredovala kemija!

Tako hiti človeštvo naprej; vsega ne doseže, a v teku stoletji si je vendarle priborilo silno bogastva. Klasična priča je ponosna moderna kultura!

---

[1] Glej Herders K.-L., VI., 1903, pod Oxyliquid.

Nove knjige.[1]

Dr. J. Geyser: **Lehrbuch der allgemeinen Psychologie.** Münster, Schöningh, 1908. Str. XVIII+526. Cena M. 7'50.

Kakor sta trdila Aristotel in sv. Tomaž, se more duša spoznavati le na podlagi duševnih pojavov in dejstev; ti pojavi pa spadajo v izkustvo, torej je napredek dušeslovja v zvezi z napredkom izkustva in izkustvenih ved. Tako si lahko razlagamo, zakaj je dušeslovje v novejšem času tako napredovalo. Izmed krščanskih modroslovcev je posebno kardinal Mercier spretno uporabil pridobitve moderne psihologije in fiziologije. Geyser (laik) tudi stoji na stališču aristotelsko-sholastične filozofije, a vendar se zelo razlikuje od drugih novosholastikov; ni si namreč prisvojil samo modernih pridobitev, ampak tudi moderno metodo in terminologijo, v kolikor se to dá spraviti v soglasje z aristotelsko sholastično filozofijo. S tem se je približal pojmovanju modernih protisholastičnih modroslovcev.

Že na prvih straneh srečamo popolnoma moderno metodo in terminologijo. Psihologija je nauk o dejstvih zavesti (Bewußtseinstatsachen). Mi bi rekli, da je dušeslovje nauk o človekovem čutnem in umskem življenju; s tem je izraženo isto, kar izraža kartezijansko-moderni izraz »dejstva zavesti«. Geyser teh izrazov seveda ne rabi v kartezijanskem zmislu. Aristotelsko-sholastični filozofiji je bil predmet psihologije nauk o življenju sploh; tega se drži tudi Mercier. Geyser pa pravi, da je treba nauk o vegetativnem in o živalskem čutnem življenju prepustiti drugim strokam, ker bi sicer imela psihologija preobširno polje.

V prvem delu (10—72) prve knjige razpravlja o živčevju in raznih modernih metodah. V drugem delu (73—118) na popolnoma modern in originalen način dokazuje bivanje duše, ki jo imenuje »unbewußtes Realprinzip der Bewußtseinstatsachen«; razpravlja o njeni realnosti, substancialnosti in breztvarnosti. Tretji del (119—175) obravnava o spoznavanju sploh (die allgemeinen Verhältnisse und Gesetze der Seelenvorgänge). Tukaj nas posebno zanima Geyserjevo stališče glede na sholastično »species intentionalis«; Geyser se pridružuje Mercieru in »species« prevaja z nazivom »determinanta«; determinante so »die informierenden Prinzipien der Seelentätigkeiten«.

V drugi knjigi razpravlja o posameznih stopnjah našega spoznavanja. Najprej govori o spoznavanju zunanjih čutov, o kakovosti in intenzivnosti občutov, o čutnem teženju (180—278); vse to so mu »die seelischen Funktionen der ersten Entwicklungsstufe«. O objektivnosti čutnih kakovosti ne razpravlja, pač pa o kakovosti naših občutov. Odkod kvalitativna razlika med posameznimi občuti? Geyser z Wundtom trdi, da mora biti razlog za razliko v specifično različnih mikih in v organih. To se popolnoma sklada s sholastično psihologijo. Geyser gre pa predaleč za Wundtom, ko za njim trdi, da se organi polagoma razvijejo in prilagodijo specifično različnim mikom (209); tak razvoj organov je nerazložljiv in nepotreben.

---

[1] Vse tu ocenjene knjige se dobe v »Katoliški Bukvarni« v Ljubljani.

Geyser sicer omenja tudi sholastično mnenje o notranjih čutih (292—293); sam pa pozna v tem oziru samo predstave in spomin kot duševne funkcije druge stopnje (279—358). Tukaj bi pričakovali, da bi nekoliko podrobneje govoril o sholastični razdelitvi notranjih čutov ali da bi vsaj povedal svojo sodbo o stari razdelitvi. V tretjem delu druge knjige (385—487) govori o umskem spoznavanju in o volji. Ob koncu primeroma prav na kratko obravnava zvezo med dušo in telesom; odloči se za aristotelsko-sholastično substancialno enoto.

Geyserjevo delo je vredno največje pozornosti in priznanja. Doslej ni še noben krščanski psiholog tako temeljito in tako izvirno uporabil modernih pridobitev. V tem Geyser presega Merciera. Umevno pa je, da Geyserjevo delo ni v vsakem oziru dovršeno. V knjigi se nahaja marsikaka netočnost in nejasnost; obširno gradivo je na nekaterih mestih premalo predelano in premalo sistematično urejeno. Knjiga je večinoma pisana v težkem slogu in se nikakor ne more primerjati z Mercierovo spretnostjo, jasnostjo in preglednostjo.

Dr. F. Grivec.

H. Sohnrey: **Wegweiser für Ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege.** 3. Aufl. Berlin 1908. Str. 494. 6 M.

Še vedno beže ljudje z dežele v mesta ali pa preko morja v tujino. Zakaj? Ali je po kmetih premalo dela in po mestih premalo delavcev? Prav narobe! Po kmetih je premalo delavcev in po mestih premalo dela. Zakaj torej? To je veliko vprašanje, ki mu je posvečena cela knjiga prof. H. Sohnreya, »kmetiško delavsko vprašanje«. To vprašanje ni ne samo vprašanje plač, ne samo stanovanjsko vprašanje, ampak mnogo širše kulturno vprašanje. Če je hočemo rešiti, je moramo tako zastaviti: Kako ohranimo zdravo in veselo prebivalstvo na rodni zemlji? Kako ohranimo vir, ki iz njega poteka vedno mlada ljudska moč? Splošni odgovor je: Treba je ustanoviti na kmetih take splošne razmere, da bodo ljudje veseli svoje zemlje, svojega doma. Ta namen imajo po Nemškem razna društva »für Wohlfahrtspflege«. Prof. Sohnrey pa je napisal sistematično delo, ki v njem podaje vse, kar se je v tem oziru že praktično obneslo in kar bi bilo treba torej le še bolj izpopolniti in razširiti.

Knjiga ima tri dele. V prvem (34—176) govori o tem, kako zboljšati gospodarske razmere po kmetih; zakaj če se bo kmetu bolje godilo, se bo tudi kmetiškim delavcem. Prvo je: boj oderuštvu v vseh oblikah. (Pouk v izobraževalnih društvih, pravovarstvena društva, rajfajzenovke). Potem: boj zoper oderuško razkosavanje zemljišč (Güterschlächterei). (Naloga posojilnic, občin, vlade.) Tretje: zadružništvo (zadruge: kreditne, njih naloga za razbremenjenje domov; nakupovalne, prodajalne, proizvajalne zadruge; društva: izobraževalna, za bolniško oskrbo, za vzgojo zanemarjene mladine; čebelice; društva za oskrbo cerkva itd.) Potem: hranilne ustanove; zavarovalnice. Dalje: povzdiga ali obnovitev posameznih poljedelskih panog in z njimi združenih obrti (pridelovanje lana in platnarstvo; nasajanje vrb in pletarstvo; čebelarstvo; umetno ribarstvo itd.). Končno: preskrba z vodo, lučjo in silami. V drugem delu opisuje Sohnrey, kako zboljšati socialne razmere na deželi: notranja kolonizacija; skrb za bivše vojake; zboljšanje delavskih razmer (plača, stanovanje, skrb za živež, kozarstvo); boj alkoholizmu; reforma dednega prava; reforma šolstva; občinske naprave (bolnišnice, sirotišča itd.). V tretjem delu razpravlja, kako ohraniti ljudski značaj (Volkstum) in ljudstvu omiliti dom: 1. ljudske igre; ljudski prazniki; petje; glasba; vaški muzej; naloga šole. 2. odstraniti, kolikor mogoče vse, kar pokazi celotno krajevno sliko (kvar velike industrije); gojiti žive meje in nasade; varstvo ptičkov. 3. ohranitev spomenikov; ljudska umetnost (stavbni slog; domača umetnost); narodne noše.

Delo je torej jako bogato in nudi obilno nasvetov in misli. Vedno opozarja, kje se je že to ali ono praktično izvedlo. Pisano je sicer za Nemčijo, a razmere so tudi pri nas dosti podobne. Zato bo dobro došlo tudi pri nas vsem, ki se jim »ljudstvo smili«, ki bi radi po svoji moči pomagali, da bi bilo tudi naše ljudstvo veselo svojega doma in lepe rodne zemlje. *Dr. A. U.*

P. M. Gander O. S. B.: **Ameisen und Ameisenseele.** Einsiedeln 1908. Verl. Benzinger. (Naturwissenschaftliche Bibliothek 11.) 32 ilustr., str. 170. 1·80 K.

Že Aristotel je občudoval umnost mravelj, Plutarhu so se zdele zrcalo vseh kreposti, veliki mirmekolog Lubbock pa pravi, da stoje na lestvi inteligence takoj za človekom. Vsekako je torej interesantno od blizu opazovati dejanje in nehanje teh živalc, katerih možgani so majhna mikroskopična kepica, a sedež take inteligence. Gandrovo delo nam odpira pogled v kraljestvo mravelj, njih delovanje in snovanje, njih žalost in veselje. V osmih poglavjih nam opisuje Gander organizem mravelj, razvoj v državo, gnezdo, gostje mravelj, hranitev, vojske, mravlje kot varhinje rastlin in naposled govori o duši mravelj. Snov ni nova — zbrala sta jo zlasti Forel in Wasmann — a v tem delu je dobro izrabljena in bolj poljudno-znanstveno obdelana. Za modroslovca je študij mravelj zato tako zanimiv, ker mravlje z vso svojo nezavestno »inteligenco« pričajo, kako je vsako materialistično pojmovanje sveta — brezumno. Mravlje nimajo uma — to dokazuje cela vrsta dejstev (Gander mimogrede opozarja na take pojave) — a njih inštinkt je neovržna priča Uma. *Dr. A. U.*

Fr. W. Foerster: **Christentum und Klassenkampf.** Sozialethische und sozialpaedagogische Betrachtungen. Zürich 1908. Verlag Schulthess. Str. 246. Cena 4 M.

Foerster je že med Slovenci dobro znan. Vsako njegovo delo vzbudi pozornost. Mož ni katoličan, a njegovi etični in pedagogični nazori so domala katoliški. Odlikuje se pa pred tem in onim katoloških pisateljem z globokim zmislom za moderne probleme, idealnim poletom in neustrašeno izpovedjo krščanskih načel kot edino rešilnih tudi za moderno družbo. V tej knjigi obravnava socialni problem. Pravi, da se je celo vrsto let bavil z modernim delavskim gibanjem, pohajal socialistične družbe, razgovarjal se z voditelji, opazoval socialne razmere, preučeval socialne spise. Prišel je do spoznanja, da je socialno vprašanje predvsem religiozno vprašanje in da se zgolj socialno rešiti ne da. Socialna reforma zahteva najprej individualno reformo, vnanja socialna reforma notranjo nravno reformo. To je ideja vodnica tega dela. Delo ni sistematično, temveč je le zbirka posameznih razprav. Tako v prvi razpravi govori o radikalno-socialnih protestantovskih pastorjih, ki vedno poudarjajo krščanski socializem, a je vse njihovo krščanstvo neko socialno poganstvo brez ozira na drugo življenje. Prav iz te transcendence, iz ozira na posmrtnost pa zajema resnično krščanstvo vso moč, »pedagogika, ki jo rabi krščanstvo za ta svet, je vsa v tem, da vzgaja za drugi svet«. »Kristus križani je rešitev socialnega problema. Kjer živi njegov duh, tam jenja prepir interesov, tam zmaga charitas nad sebičnostjo, solidarnost nad samovoljo. Le v tem zmislu je krščanstvo največja socialna stvariteljna moč vseh časov.« A nikakor noče Foerster, da bi se zanemarjalo socialno delo. Takoj v drugem članku (Soziale Arbeit der studierenden Jugend in England und Amerika) se toplo zavzema zanje. Potem slede razprave: Klassenkampf und Ethik. — Psychologische und pädagogische Gesichtspunkte für Unternehmer und Betriebsleiter. — Können Attentate den gesellschaftlichen Fortschritt befördern? — Die Dienstbotenfrage und die Hausfrauen. — Der Bildungswert des häuslichen Berufes. — Opozarjamo torej na to zanimivo knjigo, ki je ne bo nihče čital brez prida.

Dr. A. U.

Geza Plitt. Roman von M. Scharlau. Köln. Verlag Bachem. Cena 6 K (vez. 7·20 K).

Zanimiv pojav na nemškem katoliškem leposlovnem polju. — Romani in novele so dandanes tista sredstva, po katerih se najložje in najuspešneje širijo življenski nazori med svet. Preko tiste starokopitne trditve, da se pri umetnini ne sme pojavljati nikaka tendenca, so leposlovci že davno prešli na dnevni red. Odkar je Zola učil v svojih romanih moderno moralo, je tudi tendenca zopet postala moderna, da je le umetniško izvedena. Zato je v imenu katoliških pisateljev znani Coloma javno izjavil, da njemu služi roman za prižnico, raz katero uči one, ki nikdar v cerkev ne hodijo. Imenovani roman »Geza Plitt« je moderno umetniško-tendenčno delo najboljše vrste. Koncepcija, razvrstitev tvarine, slog, vse odgovarja zahtevam moderne tehnike. Glavna oseba je zapuščena deklica »Geza Plitt«, vzgojena v luteranstvu, katero ji pa ob glavni krizi v življenju ne da potrebne opore. Zato se zateče h katoličanstvu in postane organizatorka katoliškega ženstva. V snov je vpletenih nebroj apologetskih vprašanj, pa vendar na tak način, da nikjer ne ovirajo razvoja dejanja, temveč ga le še pospešujejo. Vsak omikanec bode čital knjigo s slastjo in napetim zanimanjem. Delo toplo priporočamo. *G.*

Druge uredništvu »Časa« doposlane knjige:

Dr. Engelb. Käser: *Das Paradies der Sozialdemokratie,* so wie es wirklich sein würde. 6. Aufl. Freiburg. Herder. 20 Pf. Brošura o bodoči socialno-demokratični državi, kakršno obetajo socialni demokratje (citati iz njih del) in kakšna bi bila v resnici.

Anton Jeršinović. *Livijev komentar.* Ljubljana 1908. I. knjiga. To je nekaka priprava k prvi Livijevi knjigi: podomačeni so težji izrazi, pojasnjene fraze, zapletene sestave razrešene, dodejane slovniške opombe.

Dr. K. Glaser: *Sakuntalâ ali »Prstan spoznanja«.* Drama v sedmih dejanjih. Sanskrtski spisal Kâlidâsa. Maribor 1908. Tisk Cirilove tiskarne. Založil dr. K. Glaser. (Zbirka indijskih gledališčnih iger, III. zv.) Prevod ene izmed najlepših indskih iger. Občudoval jo je že Goethe. Dasi se radi tujih podob nekam težko čita, ima vendar toliko lepot, da ni škoda truda in časa.

M. Majević: *Sveti Pavao.* Zagreb 1908. Hrvatsko tiskovno društvo. Str. 232. 1·20 K. Lep prevod krasnega dela kneza in škofa ekscel. dr. M. Napotnika. Prevajalec je prevajal z ljubeznijo in z navdušenjem za velikega apostola, in ni dvoma, da bo tudi prevod širil to ljubezen in navdušenje med Hrvati, kakor ju izvirnik med Slovenci.

Dr. Fr. Barac: *»Hrvatskoj Straži,* na kritična pisma mladom apologetu«. Zagreb 1908. Str. 48. Katol. tisk. društvo. Preštampano iz »Katoličkog Lista«. To je odgovor kritiki »H. S.« o Barčevi študiji »O modernoj katoličkoj apologetici«. Ker te študije nismo dobili v oceno, ne moremo soditi o kritikah.

Listek.

Prvi mednarodni kongres za reformo nravne vzgoje je zboroval od 25. do 29. septembra t. l. na londonskem vseučilišču. Zanimanje vseh zborovalcev je bilo osredotočeno na razprave o temeljnem vzgojnem vprašanju: ali bodi pouk versko-nraven ali pa zgolj splošno moralen brez vsake verske primesi. V prvi seji je govoril o tem prof. Adler (New York), in sicer popolnoma v verskem zmislu. Boutroux iz Pariza pa se je ravno nasprotno izjavil za načelo brezkonfesionalne moralne vzgoje. V naslednjih sejah se je razpravljalo o raznih pomožnih vzgojnih sredstvih, o vplivu angleških elementarnih in visokih šol na mladino v etičnem oziru, o koedukaciji, o disciplini v šoli in njeni odvisnosti od samovladanja učencev, o avtoriteti učitelja in njenem razmerju k nagradam in kaznim, o neposrednem in posrednem nravnem pouku, o uporabi praktičnih vaj, študij, zgodovine in literature za etično vplivanje na mladino. 5. in 6. seja sta bili posvečeni temeljnemu vprašanju: vera in moralni pouk. V 6. seji se je dognalo, da bi na posamezne ure določen sistematičen moralni pouk potisnil šolo pod praznoto verskega pouka, o kateri je sedaj slišati toliko tožba. 7. seja je obravnavala med drugim o složnem delovanju šole in doma ter se je zlasti poudarjalo, da šola nikakor ne more in nima namena nadomestiti domače vzgoje. V 8. seji se je razpravljalo o vzgoji v otroškem vrtcu, v dekliških šolah, na vseučiliščih, v trgovsko-izobraževalnih zavodih, tehniških poklicih in v nadaljevalni šoli. Istodobno se je vršila seja o razmerju med biologijo in moralno pedagogiko.

Uspeh tega zanimivega zborovanja je bil v splošnem ta, da se je nasproti sedanji večinoma intelektualni izobrazbi zahtevalo večjega poudarka etične smeri, ki izobražuje značaj. Nauk o morali se je zahteval le kot izpopolnitev in poglobitev posameznih učnih predmetov, zavrgel pa se je sistematičen moralni pouk. Le Francija zavzema v tem vprašanju svoje posebno stališče, ker večina njenih zastopnikov zahteva, da se namesto verskega pouka uvedo ure za moralo. Angleži so zlasti poudarjali, da se lahko ves pouk uporabi za moralno vzgojo, in prof. Peabody je poročal, kako s pomočjo sociološkega muzeja med vseučiliščniki budi zmisel za socialno delo. Nemci so naglašali veliko važnost nadaljevalne šole, ki vodi človeka preko najnevarnejše razvojne dobe v zrelejšo starost. Seminarsko vzgojo so vobče hvalili ter poudarjali, da so njeni dobri ali slabi uspehi odvisni od dobrega ali slabega vodstva. O telesni kazni je govoril tajni svetnik Münch. Telesna kazen se ne sme nikoli uporabiti tako, da bi otroka ogorčila, pač pa je to naravno sredstvo, da se otrok privadi dobremu in se mu pomaga samega sebe vladati. Proti pornografiji sta ostro nastopila rektor Wolgast iz Hamburga in ravnatelj Johannessohn iz Berolina ter zahtevala oblastvenega postopanja proti njej; šolska mladež naj se odvrača od nakupovanja potrebščin v manjvrednih knjigarnah.

Sploh je glede pomožnih vzgojnih sredstev vladal precejšen sporazum; ostro pa so se ločili duhovi v poglavitnem vprašanju: vera in morala v medsebojnem razmerju. Ob tej priliki so se razbistrila naziranja in pojasnilo stališče posameznih narodov glede na to vprašanje. Že v prvi seji je izjavil Adler: Etika je odvisna od priznanja zadnjega, absolutno najvišjega smotra; morale brez vere ni. Francoz Boutroux pa se mu je takoj postavil po robu, češ, od slovničarja, ki uči jezikovna pravila, naj se nikar ne zahteva teorije jezikoznanstva; tako mora biti možno tudi moralne zakone učiti brez religije. Proti Boutrouxu je nastopil Lutoslavski (Krakov) ter povedal, da se je v njegovi okolici že napravil poizkus v zmislu Boutrouxovih izvajanj, a uspeh je bil popolnoma negativen. V 5. seji, v kateri se je ta predmet izrecno obdelaval, se je večina izrekla v zmislu Lutoslavskega, in dr. Gieswein je pozdravil zahtevo, naj bi se mladina nravno vzgajala na podlagi vere kot skupnem torišču, kjer bi mogli složno delovati različni nazori.

Ta izid razprave je silno spekel zastopnike nemškega društva za etiško kulturo; v svoji razdraženosti so pozabili na vse ozire takta in stvarnosti in dr. Penzig in dr. Pfungst s svojim nastopom nista imela sreče. Takoj ju je odločno zavrnil sivi Wilson, rekši, da nemško društvo za etiško kulturo ne spoštuje načel drugih, da ni iskalo skupnega torišča, marveč ga je namenoma zapustilo; brezverska vzgoja ustvarja le umetne stroje, nikdar pa ne daje nravne delovalne moči. V enakem zmislu je govoril z judovskega stališča M. Joseph. Celo znamenito in mirno dokazovanje J. Russella o izvrstnih uspehih, ki jih je baje tekom svojega 25 letnega delovanja brez pomoči vere dosegel na polju vzgoje, ni moglo navdušiti skupščinarjev; toliko bolj pa so pozdravljali izjavo tokijskega profesorja Inouheja, češ, da je prišel, da bi porušil mnenje Evrope, kakor da bi se na Japonskem vzgajala mladina v brezverskem moralnem pouku. To ni res, marveč temelj vsega njihovega moralnega pouka je to, kar v praksi zahteva njih narodna vera: spoštovanje do prednikov, cesarja in države. V debato je posegel tudi znameniti curiški profesor dr. F. W. Foerster. Izjavil se je za versko-nravno vzgojo. Le preradi pozabimo, je dejal Foerster, da tudi najboljša utemeljitev morale ne daje zadostne moči za prizadevanje v dobrem, da marveč izvira moč za izvrševanje dobrega edinole iz vere.

K temu predmetu se je oglasil tudi Meyer iz Berolina, ki hoče, da se namesto vere postavi estetska ideja o popolnosti sveta kot cilj človeškega delovanja. Nato je poleg drugih nastopila zastopnica nemških katoliških učiteljskih zvez in izvajala, da se hoče tu nekaj ločiti, kar se ločiti ne da: etične - estetične vrednosti dosežejo svoje najvišje usovršenje in najglobljo utemeljitev ravno v veri. Dramatičen vtis je napravil nastop profesorja belgijske šole v Rimu, Kurtta, ki je ob glasnem protestu navzočih zastopnikov Francije zahteval v imenu svobode, vere in pravic staršev svobodo za šole na Francoskem nasproti tamkajšnjemu svobodomiselstvu. Stališče Ogrske je označil pl. Karmans in se isto približuje francoskemu.

Katoličani smemo biti z uspehom tega shoda zadovoljni; vendar pa je nujno potrebno, da neumorno delujemo, da bomo pri vprašanju o nravni vzgoji mladine tudi v bodoče uveljavljali svoja načela nasproti težnjam brezverskega svobodomiselstva.

Občni zbor zveze nemških ženskih društev, ki se je nedavno vršil v Wiesbadenu, je naložil pravnemu odseku zveze, da natančno prouči nemški kazenski zakonik in določi, kaj je v njem potrebno reforme s stališča ženske enakopravnosti. Odsek je sedaj delo dokončal in razposlal društvom brošuro: »Ženske zahteve k reformi kazenskega zakonika«, ki naj služi društvom kot kažipot za tozadevne razprave na prihodnjem občnem zboru zveze. Ta brošura nam jasno priča, v kako usodne zmote vodi svobodomiselstvo, ki ne priznava božjega zakona. Poleg drugega se je namreč odsek bavil tudi s § 218. nemškega kazenskega zakonika, ki določa strogo kazen od šestih mesecev do pet let za zločine zoper kaleče življenje (nasilni splav ali zator telesnega plodu). Odsek stavi predlog, da se ta paragraf popolnoma črta iz kazenskega zakonika. To se pravi, da bodi odslej ženski dovoljeno in nekaznjivo, da zamori kaleče življenje kadarkoli in kakorkoli hoče, bodisi, da stori to: 1. zaradi neugodnih družinskih razmer, 2. iz strahu pred sramoto ali pa 3. iz strahu, da bi otrok podedoval duševne ali telesne hibe staršev. Pa ne le z ozirom na vse to sme ženska uničiti svoj telesni plod, marveč, pravi odsek, ona sme tudi kot svobodna osebnost razpolagati s svojim telesom popolnoma neovirano po svoji lastni volji in torej tudi s svojim telesnim plodom, ki se je iz njega razvil.

Hujšo in osodepolnejšo moralno in pravno zmoto si je težko misliti. Po tej poti pridemo nazaj do poganskih načel, ki dajejo starišem neomejeno pravico nad življenjem in smrtjo otrok in gospodarjem nad sužnji. In to po skoro dvatisočletnem napredku krščanske kulture! Na tem lahko uvidi vsakdo, kako potreben je boj proti svobodomiselstvu, ki ni več zadovoljno s svobodno ljubeznijo, marveč hoče človeka potisniti še pod žival, ki vendar nosi posledice oplemenitve in z ljubeznijo odgaja svoje mladiče. Sicer pa ne smemo zamolčati, da je treznejše nemško liberalno ženstvo že dvignilo svoj glas proti temu dekadentnemu pojavu na polju ženskega vprašanja in je izključeno, da bi ta predlog pravnega odseka bil sprejet na občnem zboru zveze. Na vsak način pa je ta pojav obžalovati že raditega, ker bo pogubno vplival na nerazsodne elemente.

Bolgarska umetnost. — Bolgari sami še malo poznajo starejše spomenike bolgarskega stavbarstva in kiparstva. Po osvoboditvi Bolgarije so se Bolgari z mrzlično naglico prizadevali, da bi na vseh poljih dohiteli evropske kulturne narode. Tudi v slikarstvu in kiparstvu so posnemali najnovejše evropske vzorce. Pri tem so pa popolnoma prezrli in zanemarili domače bolgarske umetniške tradicije. Nihče ni mislil, da je imela Bolgarija v prejšnjih stoletjih izvirno domačo umetnost, ki bi mogla biti sedanjim umetnikom vzorec in podlaga za razvoj umetnosti v narodnem duhu. — Po naročilu bolgarske vlade so začeli pripravljati in zbirati gradivo za vsestranski popis Bolgarije po vzorcu avstrijske zbirke »Österreich in Wort und Bild«. Ruski Nemec Božidar Schmit, dober poznavavec bizantinske umetnosti, je prevzel nalogo, da sestavi oddelek o bolgarski umetniški zgodovini. Schmit se je takoj prepričal, da je to polje popolnoma neraziskano. Zato je sam prepotoval celo Bolgarijo, da dobi vsaj površen pregled o spomenikih bolgarske umetnosti. V svoje veliko začudenje je takoj spoznal, da stara bolgarska umetnost ni pokrajinska bizantinska umetnost, ampak izvirna domača umetnost; sicer je bila ta umetnost pod bizantinsk'm vplivom, a pri tem pa tako izvirna, krepka in zdrava, da se je celo pod turškim jarmom dalje razcvetala in še ustvarjala prave umotvore. V »Byzantinische Zeitschrift« (1908, 121—128) je Schmit objavil mal odlomek iz bolgarske umetniške zgodovine, namreč površen popis slikarij (približno iz leta 1500.) v bolgarskem samostanu Poganovo. Slovanski napisi in slike narodnih bolgarskih in srbskih svetnikov pričajo, da je bil slikar Slovan, Bolgar. Slikar se je naslanjal na grško-vzhodne tradicije; na slikah ni nobenega sledu zapadnih vplivov. Slog teh slik je slog nekake »zgodnje renesanse«. Pokrajina je slikana ljubko in s pravim čutom za naravo, človeške podobe razodevajo svobodno kretanje in živo individualnost, perspektiva je dosti dobra, barve so krepke in okusne. — (Schmit izraža željo, da bi se med strokovnjaki zbudilo zanimanje za to novo in neraziskano polje umetniške zgodovine.)

Spanje. Med psihologi in fiziologi prevladuje mnenje, da je spanje potrebno za počitek in okrepčanje možganov; Bunge imenuje spanje »počitek možganov«. Res je spanje v tesni zvezi z nekaterimi možganskimi izpremembami. Utrujeni možgani potrebujejo spanja, prenapeti in vznemirjeni možgani pa ovirajo spanec; v spanju doteka v možgane manj krvi. Vendar se zveza med spanjem in možgani ne sme pretiravati. V najnovejšem zvezku (VII., 1908) zbornika »Ergebnisse der Physiologie« zagovarja znameniti fiziolog H. Zwaardemaker (Utreht) mnenje, da spanja ne povzročajo samo možganske in živčne izpremembe, ampak izpremembe v celem telesu. Spanje je potrebno, da vzdrži ravnotežje med raznimi silami in energijami v človeškem telesu; organizem bi opešal, ako se ne bi večkrat odpočil. Spanje povzroča, da se organizem povrača v normalno stanje in ravnotežje.

Svoboda vede. Nemški vseučiliški profesorji so postavili na letošnjem zborovanju v Jeni to-le načelo: »Znanstveno raziskovanje in priobčevanje znanstvenih pridobitev mora biti po svojem smotru svobodno vsakega ozira, ki ga ni v znanstveni metodi sami, torej neodvisno zlasti od tradicij in predsodkov mase, neodvisno od avktoritet in družabnih skupin, neodvisno od interesentov.« Vatikanski zbor (De fide, c. 4.) je izjavil tako: »Cerkev ne brani, da rabi vsaka veda v svojem področju svoja načela in svojo metodo; to pravično svobodo priznava. Le tega ne, da bi znanstveniki segali preko mej na versko polje in tu z zmotami delali zmedo.« Ono je teorija, to življenje. Znanstveniki niso znanstvo. Družbi gre pravica samoobrambe nasproti ljudem, ki morda taje prve življenjske resnice.

Redovi in kongregacije katoliške cerkve. Na strani 384. lanskega letnika te revije sem poročal kratko o novi izdaji dr. Heimbucherjevega dela »Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche«, čigar prvi zvezek je bil tedaj ravnokar izšel. Sedaj je delo popolno, zakaj 2. in 3. zvezek sta sledila nepričakovano hitro (2. zvezek Paderborn, F. Schöningh, 1907 [VII, 629.], 3. zvezek ravnotam [VII, 635]. Cena vsakemu zvezku M 6·—). Drugi zvezek obsega redove, ki imajo pravila avguštincev ali od teh odvisna, potem frančiškanski in karmelitski red, tretji zvezek pa regularne klerike in kongregacije. Povsod poda pisatelj najprej slovstvo, potem pripoveduje o ustanovitvi in ustroju dotične družbe, poroča o delovanju in slika sedanje stanje. Koliko dela je v teh knjigah, more presoditi, kdor jih rabi. Zato so pa tudi zanesljiv kažipot na tem polju.

Lukman.

Uredniki: dr. Fr. Grivec, prof. Evg. Jarc, dr. A. Ušeničnik.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.